12e MILLE

BIBLIOTHÈQUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

Dirigée par Henri BERR

DIRECTEUR DU CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

LA PENSÉE GRECQUE

ET LES ORIGINES DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Avec une carte hors texte

PAR

Léon ROBIN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA RENAISSANCE DU LIVRE

94, RUE D'ALÉSIA, PARIS

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

SYNTHÈSE COLLECTIVE

Dirigée par HENRI BERR

LA PENSÉE GRECQUE

ET LES ORIGINES DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Avec une carte hors texte

PAR

Léon ROBIN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

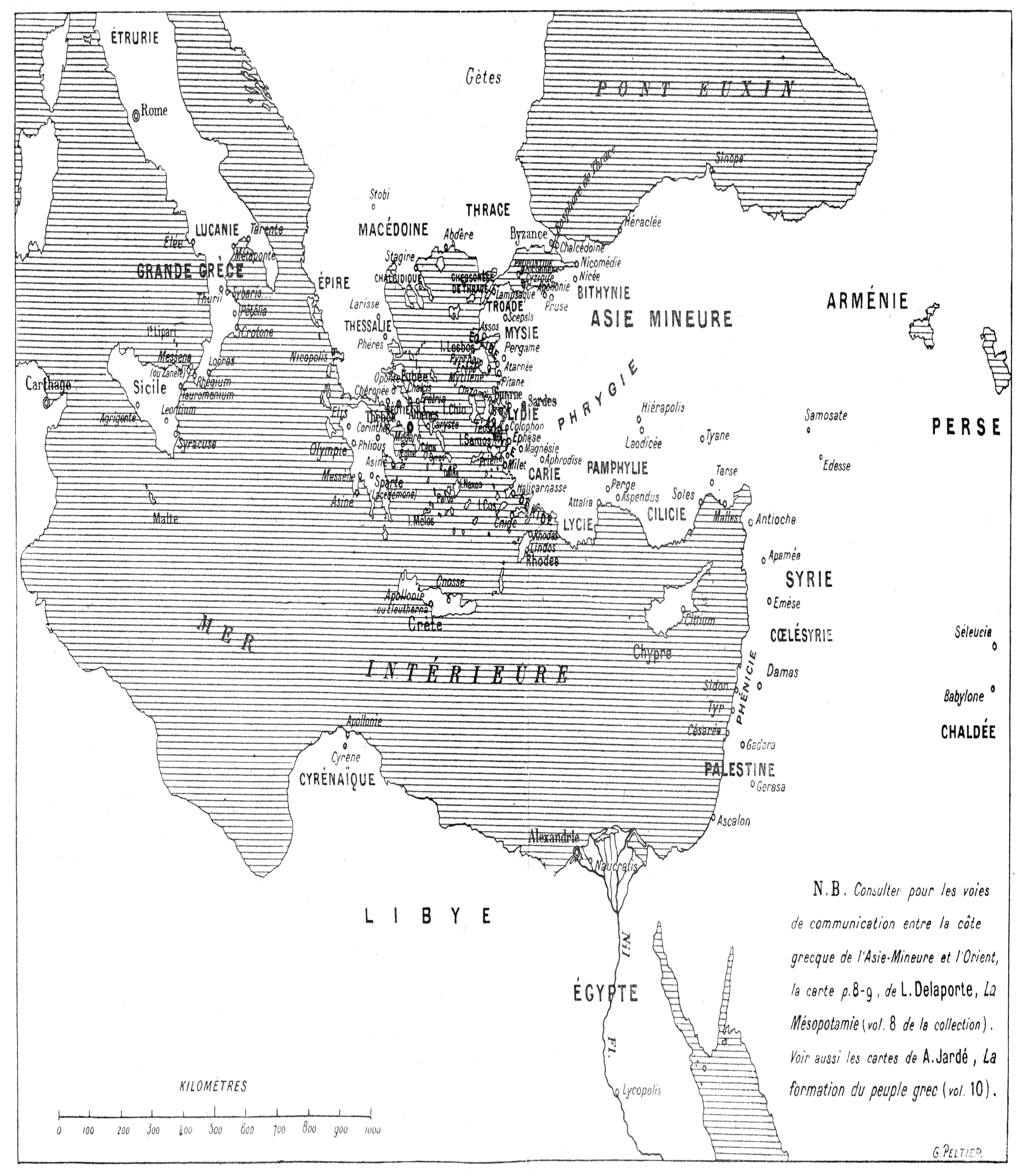
Édition revue et corrigée



LA RENAISSANCE DU LIVRE

94, RUE D'ALÉSIA — PARIS

1932



Carte du bassin oriental de la Méditerranée.

AVANT-PROPOS

LA PENSÉE PURE

Au début du présent volume il nous sera permis de faire la remarque qu'aucune histoire universelle n'existe où l'histoire des idées ait la place qu'elle occupera dans cette œuvre et soit intégrée aussi profondément.

Nous ne parlons que des histoires universelles qui présentent un caractère positif; car nous n'oublions pas qu'il en existe où l'Idée est plus qu'intégrée, — puisqu'elle est donnée a priori *comme le fond même de l'histoire : il y a des théologiens qui ont connu les desseins de Dieu,* gesta Dei per homines, *et des métaphysiciens qui ont construit dialectiquement, par la toute-puissance de leur Raison, la philosophie de l'histoire. Nous, dans cette synthèse où nous recueillons tous les facteurs explicatifs, où nous essayons de faire à chacun sa juste part, nous nous proposons de chercher quelle est celle, non de l'Idée, mais des idées, — des idées pures. « Il faut que l'idéalisme historique se fasse expérimental ; qu'il s'enracine dans la psychologie positive, pour se préciser et se ramifier dans l'histoire des idées* (1). *» Nous suivrons donc ici l'évolution de ce psychisme, dont nous avons retracé les humbles débuts* (2), *à l'étape où, non contente de se penser, la pensée*

(1) *Voir notre* Synthèse en Histoire, *p. 212.*
(2) *Voir tomes II, pp.* VI *et suiv.,* XIV, *III, pp.* X, XVIII *et suiv.*

jouit d'elle-même et s'épanouit dans la spéculation la plus désintéressée en apparence.

Et le problème que pose toute cette partie de l'histoire où nous sommes entrés avec la Grèce est double. Il s'agit de savoir, d'une part, en quelle mesure la Pensée, dans la suite des temps, dans la multiplicité des individus, des écoles et des peuples qui ont spéculé, a de l'unité, représente une logique. *Et, d'autre part, il s'agit de savoir dans quelle mesure cette pensée pure a agi, — dans quelle mesure la connaissance, à laquelle elle tend, a transformé, avec la conception de la vie, la conduite des hommes et l'organisation des sociétés.*

Nous croyons, pour notre compte, — et c'est une hypothèse qui anime cette œuvre, — qu'il y a une Pensée humaine, *que, dans les millions de facettes où le Réel se réfléchit à travers le temps et l'espace, un effort unique s'accomplit. Et nous croyons que le pouvoir des idées est immense, que les idées même les plus abstraites ont toujours quelque rapport secret avec la vie, quelque action indirecte sur elle ; que la recherche de la vérité, par conséquent, est essentiellement la tâche humaine. Savoir, c'est s'adapter méthodiquement* (1).

Au surplus, nos excellents collaborateurs ne sont soumis à aucune condition théorique, ne subissent aucune pression. L'Évolution de l'Humanité, *en se déroulant, contrôlera expérimentalement — disons-le une fois de plus — les hypothèses qui donnent à l'œuvre toute sa portée.*



Léon Robin, précisément, est de ces historiens de la philosophie qui, dans la plénitude de leur savoir, par la suggestion

(1) *« Du point de vue évolutionniste, la conscience est avant tout un moyen mis à la disposition d'un organisme pour qu'il réagisse avec plus d'à-propos. »* D. Roustan, la Science comme instrument vital, *dans la* Rev. de Mét. et de Mor., *sept. 1914, p. 614 ; cf.* Piéron, l'Évolution du psychisme, *dans la* Rev. du Mois, *mars 1908, p. 291;* Mach, la Connaissance et l'Erreur, *pp. 12, 387.*

même de l'objet qu'ils étudient, ont compris que la philosophie ne peut être isolée de la vie, qu'elle se rattache aux besoins fonciers de l'humanité. Les origines pratiques et collectives de la pensée sont bien mises en lumière dans les premiers chapitres de son livre.

La philosophie grecque sort de la morale et de la religion. Entre les « exigences morales de la pensée commune » et les vues diverses relatives à l'histoire, passée ou actuelle, de l'univers « qui sont incluses dans les croyances religieuses », d'une part, et, d'autre part, l'effort original et libre des penseurs grecs « pour organiser un système de réflexions sur l'ordre de la nature ou celui de la conduite », L. Robin voit s'intercaler un travail préalable de réflexion sur les créations populaires et spontanées — par lequel a lieu la transition de la religion à la philosophie. Et ce travail est « chose sociale », dit-il : « il s'accomplit d'une façon impersonnelle, obscure et continue ; il accompagne et exprime le mouvement des mœurs et du sentiment religieux », celui de la technique, également, qui tend à maîtriser la nature (p. 21). L. Robin distingue donc trois stades : après la pensée « commune » ou « collective » du début, une pensée « sociale », qui recueille les résultats de cette création spontanée, et la pensée individuelle, enfin, qui critique ces résultats. Il observe avec finesse que la réflexion morale, par suite des exigences de la vie en commun, précède la réflexion sur la nature, tandis que le travail critique sur les principes de la conduite, en raison des mêmes exigences, ne commence que tardivement.

Dans cette évolution peut-être y aurait-il intérêt à déterminer d'une façon plus rigoureuse le rôle de l'individu et celui de la société, à bien distinguer le social et le collectif.

La morale, sans aucun doute, répond à un besoin de la société ; elle est spécifiquement, elle est originellement sociale : elle ne se crée, toutefois, que par les individus, êtres sociaux,

et surtout grâce à certains individus, agents sociaux. D'une façon générale, la société se réalise par les individus ; puis elle se pense *dans les individus, avant d'être transformée par leur critique. Mais à aucun degré du développement social et, en particulier, du développement moral, même quand le travail est* anonyme, *on ne peut dire absolument qu'il est* impersonnel.

A plus forte raison ne le peut-on dire du travail qui aboutit à une vue systématique de l'univers. Le psychisme se développe dans la société, mais il est antérieur à la société, — il est même antérieur à l'humanité. Il se constitue dans le cerveau de l'individu. Les acquisitions, les créations de l'esprit se communiquent et se transmettent dans ce qu'elles ont de plus contingent : de là une mentalité collective, *au sens étroit du mot* (1). *Elles prennent la forme institutionnelle ; et nous savons que par l'entrave de l'institution la société immobilise l'intelligence dans des mythes et des concepts arbitraires* (2). *Mais elles forment aussi une trame logique : et c'est la* pensée humaine, *effort impersonnel de la personnalité.*

Au sujet des plus anciennes écoles de penseurs grecs, L. Robin dit que « pendant longtemps le travail collectif de l'association a plongé dans une ombre que l'historien a grand' peine à percer la contribution personnelle des individus » *(p. 42) : cette remarque s'applique aussi bien,* mutatis mutandis, *au développement primitif de la réflexion et même à l'élaboration spontanée de la morale et de la spéculation sur la nature. Si, pour les vieilles écoles, « quelques grands noms, presque symboliques, émergent » de l'ombre, ces noms — par exemple ceux des sept sages, dont la liste a subi*

(1) *Le* collectif, *c'est ce qui répond, non à une nécessité sociale ou à un effort logique, mais aux caractères contingents d'une collectivité. Voir* la Synthèse en Histoire, *pp. 77 et suiv.*
(2) *Voir t. III, pp.* XXIII, *VI, p.* XIX.

des variantes — nous semblent moins résumer des efforts de groupes qu'affirmer des individualités.

Le sujet, en somme, et l'intérêt profond du présent livre, c'est de montrer l'affermissement de la pensée critique, le rôle grandissant du penseur — qui apparaît au premier plan de l'histoire grecque. Et comme L. Robin — nous l'avons dit — n'isole pas la pensée de la vie, pas plus des modalités diverses de la vie que de ses besoins profonds et permanents, il fait voir la philosophie qui, passant de l'Ionie dans la Grèce propre puis dans les colonies, subit l'influence des institutions et des mœurs, qui reflète les contingences mêmes du tempéramen individuel et de la profession ; mais il s'attache surtout à suivre, dans le champ lumineux de la conscience réfléchie, l'organisation interne et le progrès continu de la connaissance (1).



Que la pensée en Grèce ait pris ce caractère nouveau, — qu'elle soit devenue spéculative, — c'est un des aspects du miracle grec. *Il ne serait pas juste de rejeter ce terme, sous prétexte que la Grèce a reçu de l'Orient une bonne partie de ses matériaux intellectuels : des mythes religieux, des connaissances pratiques, des procédés techniques. Rien ne naît de rien : comme l'a dit Lange, « on ne peut plus admettre un contraste absolu entre l'originalité et la tradition. Les idées, comme les germes organiques, s'envolent au loin, mais ne se développent que sur un sol propice.... La véritable indépendance de la culture hellénique tient à sa perfection et non à ses commencements »* (2). *Et A. Lalande, qui cite ce passage, ajoute : « La pensée distincte n'est jamais que le dernier anneau d'une longue chaîne de pensées obscures, de besoins et d'actions qui l'ont préparée. Tout commence dans l'inconscient ;*

(1) *Voir notamment pp. 42, 85, 104, 109, 154, 158, 161, 442....*
(2) Histoire du Matérialisme, *trad., t. I, p. 444.*

et s'il est faux de soutenir que l'homme sans la conscience ne serait pas pour cela une plus mauvaise machine intellectuelle, il est certain du moins que son apparition est tardive, et qu'elle a, dans ses premiers pas, à recueillir, sous bénéfice d'inventaire, un héritage énorme qu'elle n'a pas accumulé (1). »

La Grèce a créé la raison humaine. *Chez les Orientaux, celui qui « sait » est dépositaire de secrets divins ; il est prêtre, prophète, mage, thaumaturge* (2) *: c'est une nouveauté que le* penseur, *c'est-à-dire celui qui fait profession de penser par lui-même, celui qui marque de son nom jusqu'aux idées qu'il recueille, parce que la qualité de son instrument intellectuel lui donne l'autorité et inspire la confiance. Et cet idéal du penseur grec, « l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses » (Milhaud) ou « le besoin d'expliquer logiquement » (Lalande), voilà ce que nous n'avions pas rencontré avant que s'épanouît la civilisation grecque.*

Ici, le jeu des facultés spéculatives accompagne le jeu des facultés esthétiques ; le « monde abstrait du penseur » se construit à côté du « monde coloré et vivant du poète » (Ouvré), et le plaisir de comprendre complète ou corrige l'art de jouir. On est arrivé à une étape de l'évolution où l'esprit ne sert plus simplement les besoins élémentaires de l'humanité, mais où ses propres besoins, où son propre exercice créent une humanité nouvelle.

Ce jeu de l'esprit passera par deux phases bien distinctes. La phase du naturalisme *où l'esprit s'oppose à la nature et cherche à prendre possession de celle-ci ; où il essaye toutes les hypothèses qui peuvent expliquer le devenir des choses, non sans s'appuyer sur certaines observations positives et sans profiter,*

(1) *Revue générale sur* la Physique ancienne, *dans la* Rev. de Synthèse historique, *t. II (1901), p. 205. Cf.* G. Rodier, ibid., *revue générale* d'Histoire de la Philosophie grecque, *t. XIII (1906), p. 209 ;* Th. Gomperz, les Penseurs de la Grèce, *début du livre III,* l'Époque des lumières.

(2) Ouvré, les Formes littéraires de la Pensée grecque, *p. 166.*

*à chaque hypothèse nouvelle, des hypothèses antérieures. La phase de l'*humanisme, *où l'individu s'oppose à la société, et où l'homme, dès lors, s'intéressant de plus en plus à lui-même, analyse les procédés dont il usait dans ses diverses activités. On élaborera la technique des techniques, les méthodes pour bien se conduire en toutes choses, — bien ouvrer, bien parler, bien penser. La logique — au sens large — s'élèvera à la seconde puissance; et, l'esprit se prenant lui-même pour objet d'étude, la logique — au sens restreint et épistémologique du mot — se constituera* (1).

Les Sophistes, dont l'originalité dans l'histoire intellectuelle est considérable, inaugurent cette seconde période. Ils enseignent à manier le λόγος, *qui est la parole, la formule, mais qui est aussi le raisonnement, la pensée. Toutefois, c'est le* Γνῶθι σέαυτον *de Socrate qui ouvre vraiment un monde nouveau : il n'appelle pas seulement la réflexion sur les créations de la vie; il invite le regard intérieur à plonger dans les profonds abîmes de l'être.*

On s'est avisé qu'il y aurait un problème de Socrate comme il y a un problème d'Homère, un problème de Shakespeare — et que le héros de Platon pourrait être une sorte de personnage légendaire : mais Socrate résiste à l'épreuve et reste l'auteur d' « une révolution qui n'a pas d'égale dans toute l'histoire de la philosophie, et dont les révolutions cartésienne et kantienne ne sont que le renouvellement ou le développement » (2).

Platon, lui, synthétise les efforts antérieurs de la pensée : il unifie la nature et l'homme, le mécanisme et le dynanisme, par la croyance à la réalité des Idées — qui se révèlent en l'homme. Il donne un premier exemple de ces constructions

(1) *Voir* ROBIN, *pp. 158-159, 177.*
(2) *Voir* H. CARTERON, Un nouveau point de vue sur l'hist. de la Phil. grecque (*à propos de* DUPRÉEL, la Légende socratique et les sources de Platon), *dans la* Rev. Philosophique, *juillet-août 1923, p. 122.*

qui succèdent à la critique, et où par une dialectique puissante se déploie l'ambition de l'esprit. Il a toutes les audaces et toutes les grâces : il manifeste pleinement le génie grec, « à la fois hardi et mesuré, intuitif et raisonneur, mystique et positif, artiste et géomètre » (1).

Les Grecs se sont enivrés de dialectique. C'est un spectacle singulièrement captivant que donne L. Robin en faisant défiler cette multitude de philosophes, les uns penseurs profonds et sincères, les autres jongleurs d'idées et prestidigitateurs de mots ; en fixant la physionomie de ces « scolarques », les uns attachés à une cité, les autres qui voyagent, cherchant à la fois à recruter des disciples et à acquérir une connaissance plus étendue des hommes et des choses ; en évoquant ces groupements et ces écoles, qui constituent tantôt de véritables confréries (Pythagoriciens, Épicuriens), tantôt de véritables Universités (Académie, Lycée). Il montre la Grèce « raisonnante, raisonneuse », qui s'abandonne à cette griserie où la jeune raison découvre son pouvoir, sans reconnaître ses limites.

Une période viendra cependant, celle du moralisme, où la préoccupation de la conduite — qui est impliquée dans la spéculation apparemment la plus désintéressée — passera au premier plan ; où, par suite d'une lassitude intellectuelle et aussi de circonstances politiques (2)*, ce ne sera plus à l'organisation de la Cité, mais au meilleur emploi de sa vie que travaillera le Sage. Soit sur le scepticisme que produit le pullulement des systèmes, soit sur quelque doctrine éclectique se greffe une loi du souverain bien. Jusqu'au jour où la crise morale s'accentue. Alors, le mysticisme oriental, qui avait filtré déjà dans certaines sectes de la Grèce, étend son influence : et c'est la période hellénistique. Et voici enfin, aux débuts de l'ère chrétienne, que la vague de foi montante*

(1) Robin, *p. 283.* — (2) Ibid., *pp. 375-376.*

balaye, pour bien des siècles, le travail de la raison grecque. « L'infini, qui, pour Platon comme pour Aristote ou pour les Stoïciens, était la marque de l'irréalité ou de la résistance à l'ordre de la raison, devient pour Plotin la puissance la plus pleine et la plus parfaite du moi (1). »

Mais la pensée grecque « renaîtra ». « Les problèmes que se sont posés en philosophie les vieux penseurs de la Grèce, ce sont, dit justement Léon Robin, des problèmes éternels » (p. 5). Κτῆμα εἰς ἀεὶ, *à eux aussi s'applique la formule de Thucydide.*



Dans cette évolution intellectuelle, quel rôle a joué la science ? — Au début, philosophie et science ont été mêlées. Leurs solutions, les philosophes les essayent en recueillant, de façon plus ou moins consciente, le savoir de leur temps ; mais ils dépassent ce savoir dans leur besoin de tout expliquer. Par l'excès de leurs prétentions et par l'embarras de leurs contradictions, la pensée aboutit, soit à l'abdication de la raison devant la foi, soit à une prudente soumission de la raison à l'expérience. On ne saurait exagérer, nous semble-t-il, l'importance des sceptiques grecs — qui nient la science, surtout parce qu'ils s'en font une idée trop haute — et en particulier des sceptiques empiriques, qui sont, comme l'a montré Brochard, les positivistes de l'antiquité. « Si les anciens sceptiques pouvaient revenir, ils seraient, a dit leur historien, de fervents apôtres du progrès (2). »

Quoiqu'il présente la philosophie et la science dans leurs rapports constants, L. Robin fait entre l'histoire de l'une et celle de l'autre une distinction où apparaît le philosophe.

(1) ROBIN, *p. 444.*

(2) Les Sceptiques grecs, *p. 416. Sur le rôle du scepticisme, voir* H. BERR, la Synthèse des connaissances et l'Histoire, *p. 25, et* An jure inter scepticos Gassendus fuerit numeratus, *p. 89.*

« L'histoire de la philosophie, déclare-t-il, c'est la philosophie même ; elle a pour le philosophe un intérêt éternellement vivant.... L'histoire de la science, au contraire, ce n'est plus la science ; c'en est le passé, ce qu'il y a de mort dans son effort vers la vérité, ou bien l'effort oublié quand le but est atteint. Cette histoire satisfait donc la curiosité de l'érudit, mais non, comme l'autre, les besoins les plus généraux et les plus profonds de la pensée » (p. 5). Nous croyons que, du point de vue qui est le nôtre, — l'évolution de l'Humanité et, en particulier, le progrès du psychisme dans l'évolution humaine, — l'histoire de la science n'est pas une chose morte, une curiosité d'érudit. Non seulement elle reproduit l'adaptation de l'esprit aux choses et la prise de possession par l'homme de son milieu, mais elle fait suivre la constitution d'une méthode destinée à résoudre les problèmes que se pose l'esprit, et qu'il prétendait trancher dans la religion d'abord, puis dans la métaphysique. La science amasse peu à peu des matériaux positifs qui permettent de soumettre à l'épreuve les vues a priori *de l'esprit : elle est bien un* organum, *l'instrument de résolution des problèmes philosophiques. L'histoire de la science est nécessaire à l'histoire de la pensée, parce que l'instrument du progrès de la pensée, c'est la science* (1).

Dans les volumes précédents, nous avons vu le besoin d'être, le principe logique, inhérent à la vie, se nourrir des représentations des choses, permettre l'anticipation des phénomènes, créer un savoir initial, — qui est vécu. Nous avons vu des techniques diverses se constituer, qui impliquent un savoir accru, mais pratique. On verra ici — nous l'avons dit — les Grecs réfléchir sur les techniques, créer les méthodes, *s'élever à la méthode générale de la déduction, l'appliquer enfin — parce qu'il y avait là un jeu de la*

(1) *Voir ma* Synthèse en Histoire, *pp. 188 et suiv. ;* Peut-on refaire l'Unité morale de la France ? *p. 104 ;* A. GEORGES-BERTHIER, l'Histoire des Sciences en France, *dans la* Rev. de Synth. hist., *t. XXVIII (1914).*

pure raison, qui leur plaisait — au nombre et à la figure.

Les Grecs sont essentiellement des géomètres, — *au sens définitif qu'a pris le mot en opposition avec l'étymologie. Le « mesureur de terre » primitif a mué son nom en celui de « diviseur de terres »,* géodète (1), *tandis que le géomètre est devenu le virtuose de la raison, de la raison qui construit par nécessité interne et non par constatation pure et simple : « Dans tous les domaines de la connaissance, les peuples de l'Orient et de l'Égypte avaient transmis aux Grecs un nombre considérable de données, de règles, de procédés utiles à la vie de tous les jours. Les Grecs ne se bornèrent pas simplement à les enregistrer, sauf à en accroître indéfiniment la liste.... Ils voulurent comprendre la raison de ce qui leur était donné comme un ensemble de procédés empiriques ; ils voulurent justifier par les seules ressources de leur intelligence les règles auxquelles une lente observation avait conduit les hommes. » Dans ses « rêveries abstraites », l'esprit s'affermissait par le résultat éclatant de ses efforts : « le désintéressement, l'éloignement de toute préoccupation pratique, chez le géomètre grec, a pu être une des causes profondes des progrès de sa science et, du même coup, de sa fécondité future à l'égard des applications elles-mêmes »* (2).

On peut dire que le savant, ici, ne se distingue pas complètement du philosophe, en ce sens qu'il se meut, lui aussi, dans le monde des idées, qu'il a pour objet, comme on l'a observé, le λόγος *plutôt que le* πρᾶγμα, *l'intelligible plutôt que le*

(1) *Voir* P. TANNERY, *revue générale d'*Histoire de la Géométrie, *dans la* Rev. de Synth. hist., *t. II (1901), p. 284.*

(2) *Voir* G. MILHAUD, les Philosophes géomètres de la Grèce, *p. 368* ; la Pensée mathématique : son rôle dans l'histoire des idées, *dans la* Rev. Philosophique, *avril 1909, p. 350;* le Rationnel, *chap. III :* à propos de la géométrie grecque, *p. 81. Cf.* WEBER, le Rythme du Progrès, *p. 222;* D. ROUSTAN, *art. cité, p. 626;* L. BRUNSCHVICG, les Étapes de la Philosophie mathématique, *not. livre II, chap. IV. Sur* la psychologie de la mathématique pure, *voir* PH. CHASLIN, *dans le* Journal de Psychologie, *oct. 1922.*

fait (1). *Orientés vers les formes éternelles, les Grecs se sont détournés de la matière. Ils la considéraient comme une dégradation de l'être, et ils estimaient serviles les activités qui s'y appliquaient* (2). *D'autre part, « l'idée d'expérimentation était associée pour eux à celles de sorcellerie, de superstition et de charlatanisme »* (3). *Enfin à ces préjugés, qui ont duré fort longtemps, la préoccupation morale s'est jointe pour fortifier le mépris de toute industrie* (4). *Il a manqué longtemps à la science expérimentale un milieu sympathique, une organisation, des laboratoires* (5).

Il ne faut pourtant pas exagérer cette « inattention à la matière ».

Paul Tannery a fait ingénieusemeut remarquer le rôle des jouets mécaniques (θαύματα) *destinés à amuser le public et où s'amusait l'inventeur lui-même : « Semblable au petit enfant dans son berceau, l'homme, en présence des forces physiques, a commencé à jouer avec elles ; il s'est instruit de son pou-*

(1) *Voir* Weber, *ouvrage cité, p. 291.* Höffding, *dans* la Pensée humaine, *exprime la même idée dans les termes suivants: « La pensée antique croyait aux apothéoses, mais non aux incarnations » (p. 129).*

(2) *Voir* Gina Lombroso-Ferrero, Pourquoi le machinisme ne fut pas adopté dans l'antiquité, *dans la* Revue du Mois *10 nov. 1920 : « Archimède, dit Plutarque,... considérait* la mécanique en général et tout ce qui se faisait de pratique comme un art vil et obscur. *Il ne s'adonna donc qu'aux sciences liées à la beauté et à la perfection, à celles qui ne s'attachaient à aucune nécessité de la vie. Et Aristote s'excuse de parler de telles choses, justement méprisées par les sages et les philosophes », p. 459. Cf.* Meyerson, *dans le* Bulletin de la Soc. fr. de Philosophie, *février-mars 1914* (Y a-t-il un rythme dans le Progrès intellectuel?), *pp. 100-102 : « Platon, parlant de démonstrations mathématiques où l'on faisait intervenir la mécanique,... déclare que c'est là « corrompre la géométrie » et « lui enlever sa dignité », en la faisant passer « comme une esclave fugitive, de l'étude des choses incorporelles et intelligibles à celle des objets qui tombent sous le sens et* en employant, outre le raisonnement, des corps longuement et servilement façonnés par le travail de la main. » *Voir aussi* J. Burnet, l'Expérimentation et l'observation dans la science grecque, *dans* Scientia, *fév. 1923, pp. 93-102.*

(3) Egger, Science ancienne et Science moderne, *p. 22. — Pour la magie, voir t. XI.*

(4) G. Lombroso-Ferrero, *art. cité, pp. 461-463.*

(5) *Voir* Egger, ibid., *et* Lalande, *art. cité de la* Rev. de Synth. hist.

voir en s'amusant ; la pensée de l'utiliser autrement, celle de s'asservir la nature pour des fins utiles, en multipliant les effets obtenus en petit, n'a germé que bien lentement.... Le rôle de ce mobile du divertissement dans le développement des sciences paraît bien effacé aujourd'hui. Mais qui étudierait, au-dessous des dehors convenus, la psychologie profonde du chercheur scientifique, reconnaîtrait sans doute que... la même impulsion agit toujours au fond de nos âmes (1). »

Mais ce jeu de l'esprit, cette activité qui s'empare de la nature se sont exercés de façon plus relevée et plus profitable. Les besoins de la vie, malgré les préjugés et la force de la tradition, ont amené le progrès de certaines techniques, — telle la médecine (Hippocrate et les Asclépiades) (2) · *et le génie de certains individus (Straton, Euclide, Archimède, Ctésibius, Héron, Thucydide* (3)...) *a enrichi la connaissance positive*

Aristote, comme savant, a eu de très hautes ambitions, mais une discutable influence. Il a voulu être encyclopédiste : or, son esprit systématique — malgré un souci très vif d'information et de méthode — devait tendre à imposer des solutions là où il fallait laisser les problèmes ouverts. Par contre — mieux encore que Platon — il a ménagé aux spécialistes un cadre général. Il a inauguré cette conception de la science synthétique, de la science une, à laquelle les Sceptiques donneront un caractère nouveau, — puisqu'ils en feront prudemment un idéal inaccessible ou lointain (4).

Nous reprendrons, beaucoup plus tard, l'histoire des progrès

(1) TANNERY, *revue générale d'*Histoire de la Mécanique, *dans la* Rev. de Synth. hist., *t. IV (1902), p. 198.*

(2) *Voir* OUVRÉ, les Formes littéraires de la Pensée grecque, *p. 457;* MEYERSON, *dans le* Bulletin *cité plus haut* de la Soc. fr. de Phil., *pp. 95-97 (invention de la poulie, de la presse à vis, de l'astrolabe, de l'horloge à eau, etc.).*

(3) TH. GOMPERZ, *dans son grand ouvrage a insisté sur la contribution des historiens à la formation de l'esprit critique et du savoir positif. — Sur la philologie et, d'une façon générale, l'esprit scientifique des Alexandrins, voir* A. CROISET, *dans* l'Hellénisation du monde antique, *p. 270.*

(4) *Sur la science d'Aristote, voir* GOMPERZ, *ouvr. cité, pp. 89, 500.*

de la connaissance et nous retrouverons le problème du rôle de la science (1). *Il fallait souligner ici les origines de la pensée scientifique; il fallait marquer l'importance de l'histoire des sciences; il fallait l'assimiler dans l'histoire de la pensée humaine, dans l'histoire générale de la civilisation* (2).

***

Cette histoire de la pensée, sous ses divers aspects, et en particulier celle de la pensée ancienne, est singulièrement difficile à reconstituer. Un des grands mérites de ce livre, — qui répond bien à un caractère de notre œuvre, — c'est de ne pas dissimuler les difficultés, d'insister au contraire sur les incertitudes et les lacunes.

En présence de textes contradictoires, d'interprétations divergentes, les meilleurs historiens de la philosophie comme L. Robin mettent parfois une sorte de coquetterie dans leur attitude de réserve. Mais beaucoup de contradictions s'expliquent, dès lors qu'on ne veut pas « faire un philosophe plus systématique qu'il ne l'a été » ; beaucoup d'interprétations se concilient, quand on considère que la pensée des

(1) *Tome XLVIII,* la Science du Moyen Age. — *On connaît la thèse intéressante, mais très exagérée, de Weber, d'après laquelle les civilisations gréco-romaine, médiévale et moderne « appartiennent à une même grande phase de l'évolution », qui est spéculative, par opposition à la période antérieure et à la période contemporaine, où se développent la technique et l'expérience. Voir l'ouvrage cité (not. p. 292) et la discussion dans le* Bull., *également cité, de la* Soc. fr. de Phil. — *Sur les périodes de l'histoire des sciences, voir* MENTRÉ, Une thèse de Cournot, *dans la* Rev. de Synth. hist., *t. XI (1905), p. 1.*

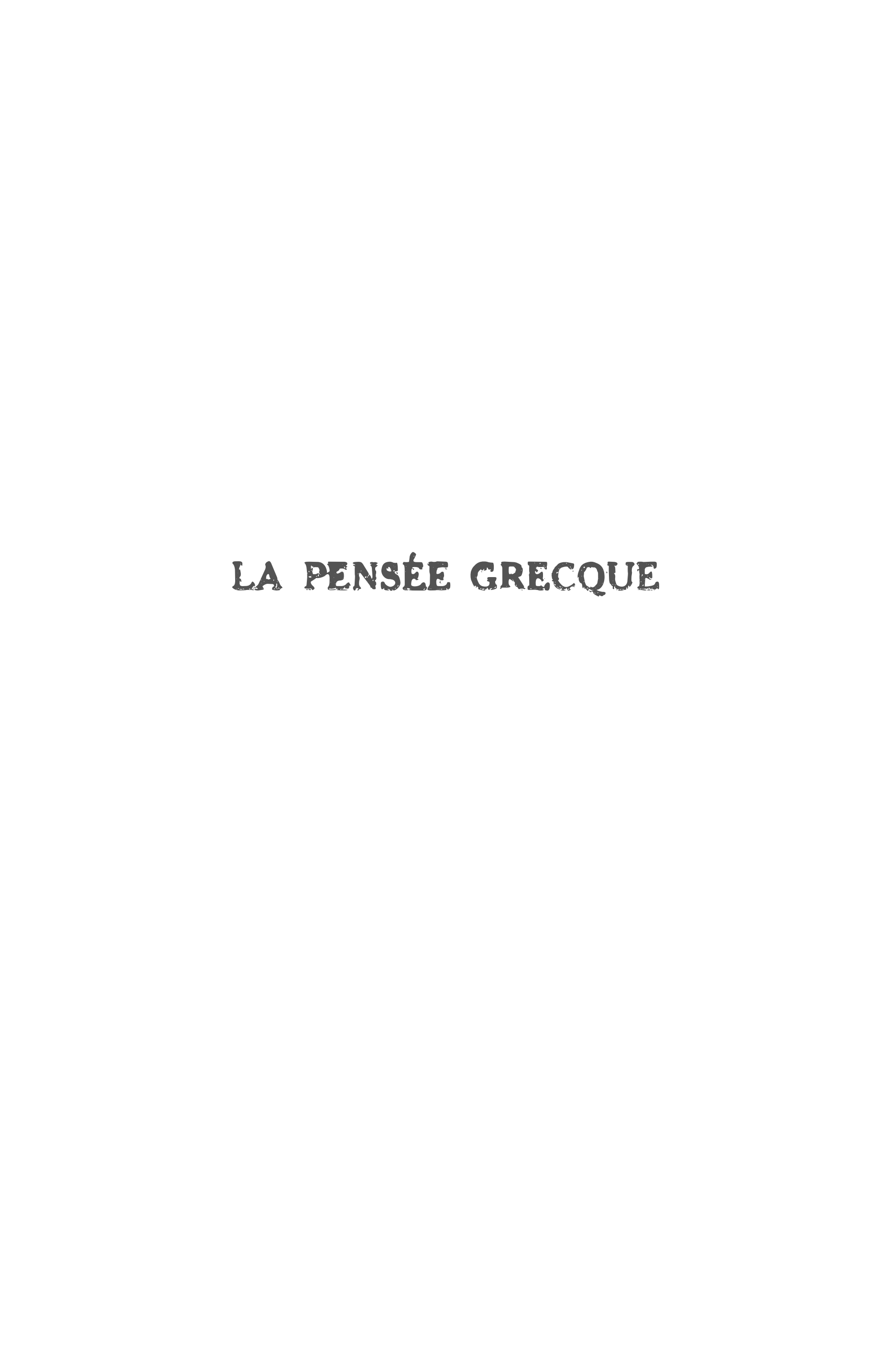
(2) *Même la mathématique peut être revendiquée par l'histoire de la civilisation. Moritz Cantor distingue l'histoire de la* Mathématique, *qui est spéciale et abstraite,* fachmässige Entwickelungsgeschichte, *de l'*Histoire *de la mathématique, où « le tableau de la vie civilisée* (Kulturleben) *sert de fond, et sur ce fond se dégagent en pleine lumière les traits mathématiques qui la caractérisent » : voir* PAUL TANNERY, de l'Histoire générale des Sciences, *dans la* Rev. de Synth. hist., *t. VIII (1904), p. 8.* — *Sur les rapports du développement des sciences et du développement économique, voir* G. RICHARD, Unité de l'histoire des Sciences et de l'histoire économique, ibid., *t. XIII (1906), p. 1.*

maîtres, d'un Platon, d'un Aristote, « a des profondeurs qu'eux-mêmes n'ont pas aperçues » : « n'est-ce pas précisément par les tendances obscures, auxquelles ils ont obéi, sans en avoir une claire conscience, que s'expliquent l'influence de leurs doctrines et leurs développements ultérieurs ? » (1). *En fait, ce livre prouve que l'histoire de la pensée grecque est possible et qu'elle est fort avancée.*

A la fin d'une excellente revue générale de philosophie ancienne, G. Rodier se plaignait que l'immense effort de la philologie n'eût pas encore produit tout son effet pour l'histoire de la pensée : « Les matériaux soigneusement vérifiés s'accumulent à pied d'œuvre, tandis que l'édifice paraît à peine progresser. C'est sans doute que la tâche des architectes est la plus difficile, et leurs constructions souvent hâtives et provisoires. Mais c'est surtout qu'à force de porter son attention sur le choix des pierres, on n'a plus le temps de les assembler en assises (2). *» Voici l'édifice complet : l'architecte a su utiliser et dominer sa prodigieuse érudition. Une interprétation sagace et prudente des doctrines ; une caractéristique vigoureuse des systèmes et des écoles, qui fait des débuts et des fins de chapitres de précieuses et lumineuses jointures ; les citations nécessaires, et rien de plus, mais le texte des penseurs formant la substance même de l'exposé ; des portraits singulièrement vivants : il y a là un ensemble de qualités qui comblerait les vœux du prédécesseur de Léon Robin à la Sorbonne.*

HENRI BERR.

(1) G. RODIER, *art. cité dans la* Rev. de Synth. hist., *t. XIII (1906), pp. 214, 362.*
(2) Ibid., *p. 361.*



LA PENSÉE GRECQUE

LA PENSÉE GRECQUE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET DIVISIONS

C'est, pour tout historien de la philosophie, un précieux avantage de n'avoir pas affaire le plus souvent à des faits quelconques, mais à des faits qui parlent à l'intelligence. Car les faits qu'il s'agit pour lui d'étudier, ce sont surtout des pensées, et même des pensées qui prétendent exprimer des vérités, ou la Vérité.

Mais il y a une contre-partie. Car, quelle que puisse être la rigueur avec laquelle un penseur définit ses idées et en explique la liaison, cette rigueur n'est jamais telle qu'elle ne laisse une part aux interprétations subjectives de l'historien. Il essaie de communier avec la pensée d'autrui, mais cet effort indispensable de sympathie intellectuelle l'expose fatalement à tirer de son propre fonds ce qui lui semble nécessaire à la réalisation d'une intelligibilité complète. L'accord est-il entier parmi les historiens de la philosophie moderne, même sur des questions essentielles, au sujet de systèmes aussi fortement organisés

N. B. — L'italique sera employée généralement, soit pour les titres d'ouvrages, soit pour signaler la traduction d'une expression ou d'un texte.

que ceux de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et de Kant? A plus forte raison, cette intrusion de la pensée de l'interprète dans la pensée originale devra-t-elle être redoutée, quand on entreprend d'écrire l'histoire de la pensée antique.

Supposons en effet le cas le plus favorable, celui où nous posséderions l'intégralité d'une œuvre philosophique, où l'état du texte, tel qu'il nous a été transmis, ne donnerait lieu à aucune incertitude sur le sens des idées, où ni l'authenticité, ni la place de chaque morceau dans l'ensemble de l'œuvre, ne prêteraient à contestation. Il n'en serait pas moins très difficile pour l'historien de réaliser cette communion sympathique qu'on attend de lui, sans qu'intervienne, dans cette résurrection de pensée qui en doit être l'effet, sa propre personnalité, tant en ce qu'elle a d'individuel qu'en ce qu'elle tient de la collectivité. S'agit-il par exemple de faire revivre l'auteur en lui-même et dans son milieu social? De l'un et de l'autre, notre connaissance est fragmentaire et mal assurée : qui oserait se flatter de faire revivre dans leur vraie lumière les figures de Platon ou d'Aristote? Se borne-t-on, laissant de côté cet élément de contingence, à considérer les idées et leur relation logique? On risque encore de leur imposer arbitrairement la forme dont une élaboration ultérieure a revêtu les mêmes concepts : ainsi, c'est à travers Kant qu'on tentera de comprendre Platon. Pour ne pas moderniser involontairement la pensée ancienne, il faudrait pouvoir se faire une âme neuve, et la prudence dans l'interprétation est d'autant plus difficile à conserver qu'on s'efforce davantage d'illuminer, pour soi-même et pour autrui, les obscurités de cette pensée.

Or il s'en faut de beaucoup que les conditions réelles ne suscitent pas d'autres obstacles sous les pas de l'historien, dans son aventureux voyage à la découverte de la pensée antique. Les textes qu'il a en mains supposent une tradition manuscrite de dix siècles et plus, au cours desquels ils ont subi de multiples altérations : fautes de copie, corrections arbitraires, omissions,

interpolations de gloses marginales. Si les papyrus ou les inscriptions mettent parfois à son service des textes plus anciens, ce sont en général de pauvres débris si délabrés que la restitution en est souvent fort incertaine. De toute façon, un travail d'exégèse s'impose, délicat et toujours sujet à caution. Ce n'est pas tout : des problèmes d'authenticité surgissent, que le témoignage des catalogues anciens ne permet pas de résoudre à coup sûr, car nos scrupules en matière d'attribution littéraire étaient dans l'antiquité chose exceptionnelle. On sait d'ailleurs combien l'art des faussaires a été stimulé par l'avide curiosité des amateurs de livres. Enfin, comme la date de chaque écrit, ou sa position même dans l'ensemble d'une œuvre, peuvent très rarement être déterminées avec précision, il est presque impossible d'établir avec certitude une relation de dépendance entre diverses expressions de la pensée d'un même philosophe.

Les difficultés se multiplient et s'aggravent quand on n'a plus à sa disposition que des fragments et des témoignages externes : ce qui est le cas, non seulement pour tous les philosophes antérieurs à Platon, mais aussi pour le plus grand nombre de ceux qui ont vécu après Aristote. Il est rare, par exemple, que nous soyons renseignés sur l'ordre des fragments dans l'ouvrage entier, de sorte qu'il est difficile de dire quelle place tient chacun d'eux dans le développement de la pensée de l'auteur. Au surplus beaucoup de livres, qu'aucune école philosophique n'avait plus mission de conserver, avaient disparu ; on en parlait, on les citait, sans les avoir en mains. En ce qui concerne d'autre part les témoignages externes, bien rares sont, pour les plus anciens philosophes, ceux que nous devons à des contemporains. La plupart nous viennent au contraire de compilateurs érudits, de faiseurs de manuels, qui leur sont postérieurs de plusieurs siècles. Il devient ainsi nécessaire de rechercher quelles sont leurs autorités : recherche laborieuse, qui, même lorsqu'elle semble couronnée de succès, ne satisfait pas toujours complètement l'esprit critique, faute de pouvoir et remonter à

coup sûr jusqu'à l'autorité primitive, et la confronter avec les affirmations tardives qui en dépendent à travers tant d'intermédiaires. Il est même un cas, celui de Socrate, où l'on doit se contenter exclusivement de témoignages externes, et nulle part le fardeau de la preuve ne paraîtra plus lourd à porter pour l'historien de la pensée grecque.

Bien plus, sa situation n'est pas meilleure quand il s'agit de fixer au mieux la chronologie des philosophes, et surtout des plus anciens. Tâche capitale cependant, dans une étude qui se propose de ranger les faits dans l'ordre de leur succession et de déterminer spécialement l'influence mutuelle des doctrines. La vie de plusieurs de ces vieux maîtres s'est d'ailleurs enveloppée très tôt d'une si épaisse atmosphère de légendes religieuses, qu'elle commence et s'achève dans le mystère des existences divines.

Le sentiment exact et toujours présent de ces difficultés impose donc à la fois la prudence et la modestie. Il fait comprendre aussi à quelle tâche on doit être constamment appliqué. Pour une grande part, cette tâche intéresse, et l'histoire sociale ou politique avec ses disciplines annexes, et la philologie. Celle-ci surtout doit être la pourvoyeuse de matériaux, sans lesquels l'historien de la pensée travaillerait à vide et s'épuiserait vainement à reconstituer un ensemble dont il lui manque trop de morceaux. Ces matériaux sont souvent menus et, en apparence, d'une signification médiocre. Ils constituent cependant une substructure indispensable. Est-ce à dire que, dans l'ordre d'études qui nous occupe, la direction du travail doive être entièrement abandonnée aux philologues, ainsi qu'on l'a fait notamment en Allemagne? Ils ont fait preuve d'une patience et souvent d'une sagacité admirables. Mais un historien de la pensée doit être autre chose qu'un érudit, car il fait effort pour retrouver des méthodes d'atteindre au vrai, pour reconstituer des systèmes d'idées : il est donc philosophe autant qu'historien. Sa fin, c'est moins de déterminer les influences individuelles ou collectives

qui ont pu contribuer à former une pensée, que de comprendre cette pensée en la mettant à sa place et en soulignant les virtualités qu'elle enferme. La pensée philosophique et scientifique est sans doute un produit et une partie d'un développement; mais ce produit peut être étudié pour lui-même et à titre de partie totale.

Une dernière question se pose : quel est au juste l'objet de notre étude et quelles en sont les divisions? Tout d'abord, jusqu'ici nous avons parlé de l'histoire de la pensée grecque. Il serait plus exact de parler de la pensée gréco-romaine. Certes, ni dans la science, ni dans la philosophie, les Latins n'ont été des inventeurs. Mais, si l'on songe à ce que doit à Lucrèce, à Cicéron, à Sénèque, à d'autres encore, notre connaissance de la pensée grecque, il y aurait injustice à ne pas faire sa part à la contribution de Rome. En second lieu, et ceci est plus important, le mot même de pensée est singulièrement équivoque : la pensée est dans la littérature, dans l'histoire, dans les opinions communes, dans les croyances religieuses, comme dans la science ou la philosophie. Mais elle y est sous une forme qui n'est pas systématique, ou qui n'est pas réfléchie. Ce ne serait même pas assez de parler de pensée rationnelle : est-ce la philosophie seule, ou bien, ensemble, la science et la philosophie? Indissolublement unies aux premiers temps de la pensée grecque, dans la suite de son développement elles sont toujours restées étroitement solidaires. Mais l'histoire de l'une et celle de l'autre ne peuvent être étudiées dans le même esprit. L'histoire de la philosophie, c'est la philosophie même; elle a pour le philosophe un intérêt éternellement vivant, qui dépasse celui de la pure érudition : les problèmes que se sont posés en philosophes les vieux penseurs de la Grèce, ce sont des problèmes éternels, dont les termes n'ont pas été changés, mais dont la discussion est nourrie d'autres aliments. L'histoire de la science, au contraire, ce n'est plus la science; c'en est le passé, ce qu'il y a de mort dans son effort vers la vérité, ou bien l'effort oublié quand le but est atteint.

Cette histoire satisfait donc la curiosité de l'érudit, mais non, comme l'autre, les besoins les plus généraux et les plus profonds de la pensée (1).

Quelles seront, d'autre part, les limites et les divisions de notre étude? Au voisinage des origines, elle exclura la forme et le contenu de la conscience collective et ne commencera qu'avec les premières expressions littéraires de la pensée morale, philosophique ou scientifique. A l'autre bout, elle exclura (2) la Patristique, c'est-à-dire le développement de la pensée chrétienne, qui, dérivant d'autres tendances et s'opposant à la philosophie proprement hellénique, appartient à un autre cadre, et elle se terminera à la fermeture de l'École d'Athènes, en 529, par l'édit de Justinien. Dans ce développement organique de quatorze siècles environ, il suffit peut-être de distinguer une période de formation, une période de maturité, une période de vieillesse, mais d'une vieillesse qui n'est pas pure décrépitude. Chacune de ces périodes, comme il est naturel dans un développement organique, contient en elle le germe des caractères qui spécifieront la suivante.

La première comprendrait deux moments. L'un se caractérise par l'union intime de la science et de la philosophie; improprement appelé période *présocratique,* il se prolonge dans le temps de Socrate et même après lui. L'autre moment, avec les Sophistes et Socrate, tend à dégager, mais en des directions opposées, les notions de culture générale et de philosophie.

Deux moments aussi dans la seconde période. D'une part, c'est la constitution, par Platon et par Aristote, de la philosophie en une science supérieure aux autres sciences, dont un

(1) Au surplus, ce que j'avais à exposer, ce n'est pas *toute* l'évolution de la science grecque, sujet immense et débordant de beaucoup le cadre qui m'était assigné, mais seulement, comme le dit le titre, les *origines* de l'*esprit* scientifique. Voir la préface de Léon BRUNSCHVICG au livre d'Arnold Reymond, XXXV[a] p. 6.

(2) Contrairement à ce qui a lieu dans X.

plus grand nombre s'organise en spécialités distinctes, liées pourtant à l'enseignement de la philosophie. Sur ce tronc se greffent, d'autre part, des développements critiques et épistémologiques, des applications pratiques : œuvre commencée dans l'école même de Socrate au moment précédent, et continuée par les grandes écoles post-aristotéliciennes. Pour celles-ci, il devra suffire d'en dessiner les grandes lignes avec précision, mais sans détail. Puisque des sacrifices s'imposaient, ils ne pouvaient en effet se faire au détriment de l'arbre vigoureux dont ces écoles ont été des rejets.

A plus forte raison, la dernière période, qui s'étend sur six siècles environ, ne sera-t-elle pas traitée à l'échelle des deux autres. Si en effet, pour une part, elle est, dans son second moment, rénovation, elle est, quant au reste, surtout restauratrice et érudite. Tandis que dans les écoles de Platon et d'Aristote un énorme travail d'exégèse s'accomplit sur l'œuvre de ces maîtres, la tendance, éclectique ou syncrétiste, à rapprocher et à fondre les philosophies antagonistes devient générale. Hellénisé par les conquêtes d'Alexandre, l'Orient exerce une influence nouvelle sur l'esprit grec. La renaissance des anciennes doctrines en reçoit une coloration qui ne leur appartenait pas primitivement. L'irrationalisme mystique s'érige, avec Plotin et son école, en méthode pour s'unir au réel absolu. De la masse confuse des représentations mythiques et des pratiques purement utilitaires ou purement magiques fournies par l'Orient, le génie grec avait jadis fait sortir l'œuvre rationnelle de la science et de la philosophie. A son déclin, c'est encore à la flamme indécise de la pensée orientale que s'allument ses derniers rayons. Ils sont pourtant l'aube d'une pensée nouvelle, mais qui appartient à un autre moment de l'histoire. Ce n'est déjà plus la pensée grecque.

CHAPITRE II

LES SOURCES

A quelles sources s'alimente l'histoire de la pensée gréco-romaine, quelle est la valeur relative de ces sources, c'est une question préjudicielle d'une grande importance.

Tout d'abord, en ce qui concerne les doctrines et les idées, il est clair qu'on doit, autant que possible, s'instruire auprès des philosophes eux-mêmes. Par malheur, la possession de tout l'œuvre d'un auteur, ou même d'ouvrages entiers et vraiment originaux, est, comme on le verra, un avantage qui nous est le plus souvent refusé. On ne saurait trop rappeler combien est restreinte et décousue la connaissance que nous pouvons acquérir *immédiatement* de la pensée philosophique et scientifique de l'antiquité gréco-romaine.

On devra donc le plus ordinairement puiser à des sources *médiates*.

Il peut arriver en premier lieu que, sans dessein historique défini, un philosophe nous donne, accidentellement ou accessoirement, quelque indication sur ses prédécesseurs ou ses contemporains. Platon et Aristote ont été en ce sens des historiens de la philosophie. La plus grande partie de l'œuvre du premier est, on dira plus tard dans quelle mesure, un témoignage relatif à Socrate. D'une façon générale, Platon nous apprendrait beaucoup s'il ne donnait si souvent à ses témoignages une forme détournée ou enveloppée, évitant maintes fois, surtout quand il s'agit de ses contemporains, de nommer les gens dont il parle, si bien que le problème d'identification est en général des plus épineux. Aristote est plus explicite. Mais il est

trop préoccupé de dégager ce qui, chez ses prédécesseurs, est un pressentiment de sa propre doctrine; son attitude à leur égard, et notamment envers Démocrite et Platon, est trop visiblement polémique, pour que la fidélité de ses témoignages, quel qu'en soit l'inestimable prix, puisse être admise indistinctement et sans critique. Cette même tendance à se placer au cœur de la doctrine qu'on professe soi-même, pour y attirer les autres doctrines ou pour en prouver l'irrémédiable impuissance, paraît avoir caractérisé tous ces écrits sur les philosophes et sur leurs sectes, qu'on s'est plu, après Aristote, à écrire dans chaque école. Les Stoïciens, les Sceptiques sont, ou « accommodateurs » à outrance, ou bien pamphlétaires. Philon le Juif est une mine très riche, mais son désir de comprendre la philosophie grecque en fonction de la Bible le dispose à des déformations involontaires. Pour les Néoplatoniciens, Platon, bien interprété, contient en lui toute la philosophie antérieure.

Mais, à côté de ces études historiques occasionnelles, d'autres travaux sont entrepris, où la préoccupation historique tient au contraire la première place, soit qu'il s'agisse d'une monographie, d'une histoire comparative, de l'exégèse philosophique, ou de l'histoire de telle discipline spéciale. A la vérité, on ne saurait s'attendre à cette objectivité que nous exigeons de l'historien, et l'auteur reste toujours l'homme d'une école. C'est néanmoins dans ce groupe qu'on doit reconnaître les véritables origines de l'histoire de la philosophie et des sciences. Par tous les opuscules spéciaux, malheureusement perdus (1), qu'Aristote avait écrits sur ses prédécesseurs ou ses contemporains, il appartient à ce groupe autant qu'au précédent. En outre, il avait donné dans son école une remarquable impulsion, on le verra par la suite, aux travaux historiques. C'est à ces études que se rattache indirectement un petit écrit qui a fait couler beaucoup d'encre et dont il sera plus tard question, le *De*

(1) Voir la section V, *Philosophica*, des fragments d'Aristote publiés par Val. Rose (cf. la Bibliographie relative à Aristote).

Xenophane, Zenone et Gorgia ou, comme on l'intitule à présent, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*.

D'autre part, l'œuvre de Platon et celle d'Aristote sont, à partir du Ier siècle avant Jésus-Christ, commentées par des professeurs, dont quelques-uns ont été des esprits très fermes et très pénétrants, de remarquables érudits. Or, dans ce travail d'exégèse, ils trouvaient l'occasion de comparer des doctrines, de confronter les données historiques qu'ils rencontraient dans leurs explications, soit avec les textes quand ils les possédaient encore, soit avec des exposés antérieurs. Pour Platon, c'est Posidonius dont le commentaire sur le *Timée* est connu par quelques citations ou analyses ; ce sont les auteurs anonymes du IIe siècle de notre ère qui ont écrit sur le *Théétète* et sur le *Timée* : un assez long fragment du premier de ces commentaires a été retrouvé dans un papyrus égyptien, et c'est à l'autre que se rattache vraisemblablement le commentaire latin de Chalcidius (IVe siècle), dont l'influence fut si grande sur la pensée du Moyen Âge ; ce sont, à la même époque, Albinus, élève du célèbre Gaïus, et l'auteur d'une *Introduction à la doctrine de Platon,* avec un résumé de celle-ci, ou encore Théon de Smyrne et son précieux petit livre *Sur les connaissances mathématiques nécessaires à l'intelligence de Platon.* Au Ve et au VIe siècle se placent les commentaires néoplatoniciens de Proclus et d'Olympiodore le Jeune. Beaucoup plus complète et plus importante pour l'historien est cependant notre collection des commentateurs d'Aristote. Aspasius (première moitié du IIe siècle) est le plus ancien dont nous ayons gardé quelque chose. Mais ceux à qui nous devons le plus, c'est Alexandre d'Aphrodise, à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, dont le maître Aristoclès de Messène est souvent un de nos meilleurs informateurs, et, au VIe siècle, le néoplatonicien Simplicius, qui a répandu dans ses commentaires les trésors de son admirable érudition. Presque tous nos fragments présocratiques viennent de ce dernier. De même, une bonne partie

de ce que nous savons de la logique stoïcienne dérive de ceux de ces commentaires qui sont consacrés aux divers livres de l'*Organon* d'Aristote, et parmi lesquels il faudrait mentionner encore les travaux des néoplatoniciens Dexippe (ɪvᵉ siècle), Ammonius (fin du vᵉ), etc. Aux commentateurs grecs on doit joindre le latin Boèce, le ministre de Théodoric, par qui en grande partie la logique d'Aristote et la philosophie ancienne se sont transmises au moyen âge chrétien.

C'est dans une autre subdivision de la même classe qu'on ferait entrer d'autres écrivains, chez qui la curiosité historique n'est pas pure de tout alliage, et que caractérise le souci commun de faire connaître des doctrines, mais pour les comparer en vue de les opposer ou de les confondre. Ils ont le goût de la revue historique. Au premier rang, on doit nommer Cicéron, dont les ouvrages philosophiques sont une source infiniment précieuse, en dépit de la hâte avec laquelle ils ont été écrits, en dépit de leur incohérence et du témoignage qu'ils donnent trop souvent de l'inintelligence philosophique ou de la légèreté d'esprit de leur auteur. Traductions ou résumés d'ouvrages grecs que nous avons perdus, ils nous ont conservé quelque chose de la pensée du Stoïcisme moyen, de la nouvelle Académie et même des derniers représentants de l'ancienne, de l'éclectisme de Philon de Larisse et d'Antiochus d'Ascalon, de Philodème, le plus savant des Épicuriens, et, par celui-ci, un écho de Phèdre. — Comme Cicéron, Plutarque de Chéronée est, bien qu'il s'affirme platonicien, un éclectique, mais d'une autre trempe : s'il n'a pas beaucoup de force ni de rigueur, du moins il sait beaucoup et bien ; il comprend ce dont il parle. Les *Moralia* sont une mine encore très insuffisamment explorée et mise en valeur. — A Galien, le médecin philosophe, nous sommes redevables encore d'une foule de renseignements précieux, souvent accompagnés de citations étendues, sur les premiers Péripatéticiens et sur l'ancien Stoïcisme. — L'érudition est peut-être plus indirecte, mais presque

aussi abondante que chez Plutarque, chez le sceptique Sextus Empiricus, dont le livre *Contre les dogmatistes* est un prodigieux répertoire historique. — Il y a plus d'indifférence philosophique dans les compilations à prétention récréative, que sont les *Nuits attiques* du latin Aulu-Gelle, ou les *Deipnosophistes* du grec Athénée (IIe siècle), où l'on trouve une si grande variété d'informations. Le *Florilège*, les *Eclogæ physicæ et ethicæ* de Jean de Stobi ou Jean Stobée (ve siècle) constituent pour nous un recueil plus riche et plus instructif encore. Que d'analyses de textes perdus, que de renseignements précieux ne trouve-t-on pas de même dans la *Bibliothèque* et aussi dans le *Lexique* du patriarche Photius (milieu du IXe siècle), l'un des plus illustres représentants de la science byzantine ! — Enfin, comme d'autres avaient mis leur érudition au service de leur philosophie, des chrétiens ont voulu utiliser la leur contre la philosophie et au profit de leur foi : Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, l'auteur des *Stromates*, Origène qui, pour réfuter Celse, suit sur son propre terrain l'apologiste de la philosophie païenne, Eusèbe, évêque de Césarée, et sa *Préparation évangélique*, Arnobe, Lactance, saint Augustin, etc.

Une autre catégorie de sources, à laquelle se rattachent d'ailleurs plusieurs des écrivains qui viennent d'être nommés, et dont la constitution réelle ne nous est bien connue que depuis quarante ans, depuis les recherches de Hermann Diels, est celle des « Doxographes ». On appelle ainsi les écrivains qui se sont appliqués à recueillir et à classer par ordre de matières les « opinions » (δόξαι, *placita*) des anciens philosophes. Les ouvrages de ce genre que nous avons conservés sont: les *Placita* attribués à Plutarque; l'*Historia philosopha* attribuée à Galien ; les *Philosophoumena* (premier livre de la *Réfutation de toutes les sectes*) de saint Hippolyte (début du IIe siècle), autrefois attribués à Origène ; le traité de l'évêque Némésius d'Émèse (fin du IVe siècle) *Sur la nature de l'homme*;

le *Traitement des affections des Grecs* d'un autre évêque Théodoret (première moitié du ve siècle), auxquels on peu joindre la satire d'Hermias contre les philosophes païens (IIe ou IIIe siècle) et quelques parties du livre d'Épiphane (deuxième moitié du IVe siècle) *Contre les sectes*. D'autre part, une étude attentive des livres d'Eusèbe et de Stobée a permis notamment de retrouver chez l'un et l'autre des traces d'un abrégé d'histoire de la philosophie composé par Arius Didyme, grammairien d'Alexandrie qui fut un familier d'Auguste, et dont les fragments conservés ne concernent que Platon, Aristote et les Stoïciens. En outre, en comparant les *Placita* du Pseudo-Plutarque avec les *Eclogæ physicæ* de Stobée et avec les chapitres v et suivants du livre IV de l'ouvrage de Théodoret, on s'est aperçu que ces auteurs ont dû puiser à une source commune. Or ce dernier nous apprend qu'il s'est servi, en outre de quelques autres livres qui n'ont pu être sa source principale, du *Recueil des opinions des philosophes* composé par Aétius. C'était, semble-t-il, un péripatéticien éclectique comme Arius Didyme, et qui vécut probablement à la fin du Ier siècle et au début du IIe. L'auteur des *Placita* s'est contenté de l'abréger, et Némésius de le compiler. Cette sorte d'exhumation d'un témoin, depuis longtemps enseveli dans un profond oubli, est d'une grande importance; car son œuvre, comme celle d'Arius Didyme, a le mérite, nouveau pour nous, d'une certaine impartialité philosophique.

D'un autre côté, on avait depuis longtemps dégagé du commentaire de Simplicius sur le premier livre de la *Physique* d'Aristote des extraits assez abondants, tous relatifs aux « principes », d'un ouvrage de Théophraste en dix-huit livres, intitulé *Opinions des physiciens* (Φυσικῶν δόξαι). Déjà, à l'époque alexandrine, on avait détaché du même ouvrage un morceau sur les sensations, qui en était le dernier livre ou une partie de celui-ci, et dont deux exemplaires sont parvenus jusqu'à nous. Or il existe une remarquable ressemblance entre l'écrit de Théo-

phraste et tous les écrits doxographiques postérieurs à notre ère. Toute la doxographie ne proviendrait-elle donc pas des δόξαι de Théophraste, de son histoire de la physique? Mais le difficile était d'établir la provenance de chaque écrit, leurs relations mutuelles et leur filiation. C'est cette œuvre que H. Diels, dans les *Prolegomena* de ses *Doxographi græci*, a entreprise et menée à bien avec une rare sagacité. La concordance des *Placita* avec Stobée, ce que Théodoret et Némésius ont puisé de plus à la source primitive, c'est-à-dire au livre d'Aétius, permettent de reconstituer à peu près celui-ci, de s'en représenter le plan, qui était celui d'une distribution des opinions par questions : les principes et le monde, les choses célestes et les choses terrestres, l'âme et le corps, chacune de ces grandes questions étant d'autre part subdivisée en problèmes plus particuliers. Mais, à son tour, Aétius paraît bien s'être lui-même inspiré d'un recueil plus ancien, que H. Diels désigne par la dénomination de *Vetusta placita*. On observe en effet une remarquable concordance de nos *Placita* avec certains morceaux des *Premiers Académiques* et du *De natura deorum* de Cicéron et avec ce que Censorinus, dans le *De die natali*, nous a conservé des *Loghistorici* de Varron. Ces *Vetusta placita* inconnus appartiendraient donc à la première moitié du Ier siècle avant Jésus-Christ et proviendraient, semble-t-il, de l'école de Posidonius. Ainsi, graduellement, on est conduit à penser que ces travaux successifs de doxographie dépendent tous, en dernière analyse, du grand ouvrage de Théophraste. C'est de lui que vient la méthode suivie par les doxographes, et cette méthode est celle d'Aristote lui-même, qui consiste à étudier les philosophes à propos d'une question. Au surplus, ce n'est pas seulement par Aétius qu'on remonte ainsi indirectement jusqu'à l'archétype de la doxographie : on en trouve aussi des traces, dans Hippolyte surtout, mais aussi dans les fragments de *Stromates* qu'Eusèbe attribue, certainement à tort, à Plutarque, enfin dans Diogène Laërce, dont on parlera

bientôt. Il n'est pas impossible d'autre part qu'il ait servi de modèle aux manuels historiques que, comme on l'a vu, chaque école composait à l'usage de ses adhérents, comme ceux du stoïcien Panétius, de l'académicien Clitomaque ou des épicuriens Apollodore et Philodème (1). Pour en finir avec la doxographie, ajoutons seulement que l'*Historia philosopha*, faussement attribuée à Galien et qui est probablement du VI[e] siècle environ, nous met, pour une part, sur les traces d'un abrégé, composé peut-être entre le temps de Sénèque et celui des Antonins par un Stoïcien éclectique, et qui paraît avoir été utilisé par Sextus Empiricus. — Toute cette analyse critique fournit en somme un bel exemple des secours que l'histoire de la philosophie peut attendre de la philologie : elle lui a permis de voir clair dans ses moyens d'information, d'en discerner les relations et d'en apprécier la valeur relative.

Une dernière catégorie de témoins, qui tient de près à la précédente, offre une caractéristique nouvelle : la doxographie, recueil et classement des opinions, y cède la place à l'histoire proprement dite, sous la forme de tables bibliographiques, de recherches sur la chronologie des philosophes, sur leurs successions, sur leur vie.

L'importance du travail des bibliographes anciens pour l'historien de la philosophie est évidente. Or ce travail, auquel nous devons notre connaissance des textes et celle des titres de tant d'œuvres perdues, a été singulièrement favorisé par la socialisation de la bibliothèque, par la création de collections publiques à côté des collections privées ou des collections d'écoles. C'est, dit-on, sur les conseils de Démétrius de Phalère, quand, chassé d'Athènes, il se réfugia près de Ptolémée Sôtèr, que ce prince fonda la Bibliothèque d'Alexandrie. L'honneur d'une transformation si féconde reviendrait ainsi à l'école péripatéticienne, dont Démétrius était un fervent ami,

(1) Celui d'Apollodore est désigné parfois sous le titre Συναγωγὴ τῶν δογμάτων.

et ce serait un nouveau témoignage de tout ce que doit à cette école l'organisation du travail historique. — Callimaque de Cyrène, qui fut, après Zénodote, l'administrateur de la Bibliothèque, avait composé des *tableaux* (πίνακες) des écrivains « qui se sont illustrés en tout genre d'étude ». La classification fameuse des dialogues de Platon en trilogies, à laquelle est attaché le nom d'Aristophane de Byzance, qui fut l'élève de Callimaque, peut donner sans doute une idée de la méthode selon laquelle étaient conçus ces catalogues. De même, le classement tétralogique des œuvres de Démocrite, que Diogène Laërce attribue à Thrasylle et qui est vraisemblablement antérieur. C'est à une telle origine que se rattachent probablement aussi les listes d'ouvrages que renferme chacune des vies de philosophes de Diogène.

On dressait aussi des catalogues de philosophes. Nous en avons gardé, grâce aux papyrus d'Herculanum, deux précieux échantillons, tous deux de la main de l'épicurien Philodème, l'un consacré aux philosophes de l'Académie, l'autre à ceux du Portique, celui-ci provenant d'une source stoïcienne antérieure. Il subsiste aussi quelques vestiges d'un travail analogue du stoïcien Apollonius de Tyr, *Tableau des philosophes de l'école de Zénon et de leurs livres*. — Ces nomenclatures ont été conçues par quelques érudits d'un autre point de vue, qui, malgré les erreurs et les exagérations auxquelles il a certainement donné lieu, est historique au premier chef : celui des successions ou *diadochies*. Il s'agit alors en effet d'établir chronologiquement entre les philosophes des relations de maître à disciple. Le premier auteur de *Successions* paraît avoir été Sotion, grammairien d'Alexandrie (fin du IIIe siècle, début du IIe), dont l'ouvrage fut abrégé, vers le milieu du IIe siècle, par un certain Héraclide Lembus. Ce dernier a été utilisé par Diogène Laërce, ainsi que quelques autres auteurs de *diadochies* de ce siècle et du suivant : Antisthène, le même peut-être qu'Antisthène de Rhodes, l'académicien Sosicrate, Alexandre Polyhistor, Nicias

de Nicée, Dioclès de Magnésie, puis un autre que Diogène ne cite pas, Jason de Rhodes, le neveu de Posidonius.

Avec les recherches chronologiques, nous retrouvons de nouveau l'activité historiographique des bibliothécaires d'Alexandrie. Ce sont en effet les *Chronographies* d'Ératosthène, conservateur des livres sous Ptolémée Évergète et célèbre encore comme astronome et comme géographe, qui paraissent avoir servi de modèle aux *Chroniques* d'Apollodore d'Athènes (IIe siècle, seconde moitié). De Diogène Laërce on a pu extraire assez de morceaux de cet ouvrage, écrit en trimètres iambiques, pour se faire une idée de la méthode d'Apollodore. La prise de Troie, placée par lui à une date qui correspond à 1184/3 avant Jésus-Christ, est le commencement de l'ère historique ; les années sont, dans la suite, désignées par le chiffre de l'Olympiade et par le nom de l'archonte éponyme d'Athènes ; quelques grands faits, comme la prise de Sardes (546/5) ou la fondation de Thurium (444/3) (1), jalonnent sa chronologie ; celle-ci vise surtout à déterminer pour chaque philosophe la date de son ἀκμή, du *point culminant* de son existence, le *floruit*, environ la quarantième année ; il fait coïncider cette date avec ce qu'il sait de plus important sur chacun, ou avec quelque événement contemporain notable ; c'est d'après elle qu'il calcule la date de la naissance et, quand il est renseigné sur la durée de la vie, celle de la mort ; enfin, autant qu'il le peut, il combine ces dates de façon à faire apparaître, non seulement les successions, mais aussi des synchronismes significatifs : ainsi il fait naître Anaximène, le troisième philosophe de l'école milésienne, dans l'année de l'ἀκμή de Thalès, le fondateur de cette école, et mourir Anaximandre, successeur de Thalès, dans l'année, ou à peu près, de l'ἀκμή d'Anaximène.

Il faut enfin mentionner les travaux biographiques, auxquels on mêlait d'ailleurs assez souvent la doxographie, mais cette

(1) Ces doubles dates s'expliquent parce que l'année grecque, qui commence au solstice d'été, ne coïncide pas avec la nôtre.

fois selon l'ordre historique et non plus systématique.

Plusieurs ont été utilisés, plus ou moins directement, par Diogène Laërce : ceux de Néanthès de Cyzique, qui vivait à la cour d'Attale I, roi de Pergame, dans la deuxième moitié du IIIe siècle avant Jésus-Christ et qui écrivit sur *les Hommes illustres*; du médecin Antigone de Caryste, jeune contemporain du précédent, dont une collection méthodique, analogue à celle qu'on a faite pour Apollodore, a mis en lumière la contribution aux vies de Ménédème, de Timon le sceptique, de Zénon, de Lycon, des académiciens Polémon, Cratès, Crantor, Arcésilas ; du péripatéticien Satyrus (fin du IIIe siècle), dont Héraclide Lembus fit un abrégé, distinct de celui qu'il avait fait de Sotion ; d'un autre péripatéticien, du même temps à peu près, Hermippe de Smyrne, qui fut l'élève de Callimaque et auquel, en dépit de son penchant pour les histoires fabuleuses et de son défaut d'esprit critique, on doit pourtant beaucoup d'utiles indications. Dioclès de Magnésie, qu'on a déjà nommé, avait, lui aussi, écrit des *Vies* de philosophes ; au Ier siècle avant Jésus-Christ, Hippobotus avait combiné avec la biographie l'étude des successions. Enfin les *Mémorables* et l'*Histoire variée* du sceptique Favorinus d'Arles, qui enseigna avec éclat la rhétorique à Rome sous Hadrien et Antonin le Pieux et fut le maître d'Aulu-Gelle, paraissent avoir été des recueils d'anecdotes et d'apophthegmes.

C'est surtout par Diogène Laërce (milieu du IIIe siècle) que nous connaissons toute cette œuvre ; c'est chez lui qu'elle se figure à nos yeux, jointe d'ailleurs à la doxographie, mais sous un aspect singulièrement corrompu. Sa compilation, en dix livres, sur *Les vies, les doctrines et les apophthegmes des philosophes célèbres*, n'en est pas moins infiniment précieuse. D'abord, elle nous a donné le moyen de remonter par une critique attentive jusqu'à des sources plus anciennes. De plus, elle nous a conservé de très nombreux fragments, et même des textes entiers : trois lettres d'Épicure et les *Maximes capi-*

tales. Enfin c'est un ouvrage complet. Chose singulière : le terme de l'exposition n'est pas le même pour toutes les écoles. C'est la fin du IIIe siècle pour le Portique (Chrysippe) et pour le Lycée (Lycon), le milieu du IIe pour l'Épicurisme (ce qui surprendrait si Diogène était lui-même épicurien), la fin de ce siècle pour l'Académie (Clitomaque), tandis que, pour le Scepticisme, il va jusqu'au début du IIIe siècle de notre ère, puisqu'il parle de Sextus et de Saturninus (ce qui n'est pourtant pas une raison suffisante pour voir en lui un Sceptique). Il est impossible d'entrer ici dans la question, si controversée et si difficile, des sources de Diogène et des principes qui ont pu guider sa compilation. Celle-ci passe de l extrême concision à l'extrême prolixité, et l'incohérence de notre texte le rend même parfois tout à fait déconcertant.

Il resterait encore à signaler, dans la même catégorie, deux groupes de documents très différents. D'une part, toutes ces biographies néopythagoriciennes ou néoplatoniciennes, dont on parlera plus tard, où la part du roman et de la superstition est si grande, mais où il y a néanmoins tant d'indications utiles, et qui d'ailleurs, par elles-mêmes, témoignent d'un état d'esprit. Ce sont, d'autre part, des dictionnaires, dont les articles contiennent souvent des détails intéressants, mais dont les sources sont assez mal connues : le *Lexique* du byzantin Suidas (Xe siècle), qui a peut-être utilisé Diogène Laërce, et un autre lexique analogue, de date incertaine (entre le Xe et le XIIIe siècle), qu'on a confondu à tort avec l'*Onomatologue* d'Hésychius (VIe siècle), et qui semble dériver de Diogène Laërce et de Suidas.

Tel est, imparfaitement dénombré et brièvement évalué, le matériel peu abondant, plein de lacunes, souvent délabré, dont dispose l'historien de la pensée philosophique et scientifique de l'antiquité gréco-romaine.

LIVRE I

LES ORIGINES

CHAPITRE PREMIER

LES DÉBUTS DE LA RÉFLEXION MORALE

Le point de départ d'une histoire de la pensée grecque, ce n'est pas seulement le moment où s'accuse un effort original et libre pour organiser un système de réflexions sur l'ordre de la nature ou sur celui de la conduite. C'est, d'abord, l'effort pour prendre conscience des exigences morales de la pensée commune, ou pour dégager des croyances religieuses les vues diverses qui y sont incluses, relativement à l'histoire passée ou actuelle de l'univers.

Cet effort primitif de réflexion est chose sociale; il s'accomplit en effet d'une façon impersonnelle, obscure et continue; il accompagne et exprime le mouvement des mœurs et du sentiment religieux, celui de la technique qui travaille à maîtriser la nature. Mais la fortune de cet effort a été bien différente, selon qu'il avait pour objet, ou l'ordre de la conduite, ou celui des choses extérieures. Dès la fin du VIIe siècle, en effet, l'effort collectif pour se représenter intelligiblement la nature se transforme, dans son esprit et dans ses méthodes, par des efforts de critique personnelle, qui donnent naissance à une science et à une philosophie. Au contraire, c'est seulement dans la seconde moitié du Ve siècle, exception faite peut-être de Xénophane,

qu'on voit apparaître une analyse véritablement critique des principes traditionnels de la conduite, un effort pour en justifier l'abandon ou la conservation. Jusque-là les savants et les philosophes ne font guère que refléter les conceptions de la sagesse populaire ou, plus ordinairement, les croyances d'une société d'initiés ; les interprètes de la réflexion morale sont surtout les poètes et les législateurs. C'est que les exigences auxquelles celle-ci répond sont les exigences les plus profondes et les plus immédiates de la vie en commun : tant que leur action sur les consciences demeure précise et impérieuse, on ne se demande guère ce qu'elles valent. Voilà pourquoi la réflexion morale doit être envisagée la première et esquissée dans ses traits essentiels, en attendant le jour où elle deviendra matière à philosopher.

Les plus anciennes expressions littéraires, que nous connaissions, d'un effort de la pensée grecque pour coordonner et formuler en conceptions d'une portée générale les données de la conscience collective, relativement à la vie et à la conduite humaine, nous les trouvons dans les poèmes homériques et chez Hésiode. On s'explique la place importante qu'ils ont prise dans l'éducation de la jeunesse ; ce sont eux encore qui, plus tard, serviront de base à toute discussion sur les problèmes moraux.

Dans les poèmes homériques, à la vérité, la réflexion morale ne se détache guère de la narration épique. Mais, tout d'abord, celle-ci ne pouvait manquer de susciter chez les auditeurs des préférences pour tel ou tel héros, pour Achille ou pour Ulysse, pour Nestor ou pour Ajax, et de stimuler, par suite, l'appréciation morale. D'autre part, la faiblesse du sentiment religieux y traduit le penchant de la réflexion morale vers l'indépendance, condition favorable à ce qu'on peut appeler sa laïcité. Déjà, surtout dans l'*Odyssée*, apparaissent çà et là des propositions qui sont comme des jugements universels sur la conduite, et qui expriment une vue d'ensemble sur la destinée humaine. Mais, si l'idée d'une justice de Zeus, devant laquelle devront enfin

plier la violence et la fraude, se fait jour incidemment, plus souvent on rencontre l'acceptation résignée de ce qu'il y a d'arbitraire et d'injuste dans le « sort » (μοῖρα θεῶν) que les dieux font aux hommes, sans égard à la valeur morale de leurs actions (1).

La conception morale qui, vers le milieu du IXe siècle, inspire le poème d'Hésiode, *Les travaux et les jours*, mériterait une étude approfondie. Elle atteste en effet un remarquable progrès dans la détermination des idées morales. Il est douteux que ce progrès soit l'œuvre propre d'Hésiode : sans doute a-t-il utilisé un vieux fonds de sagesse populaire, à la constitution duquel il est possible que l'Orient ait contribué, et qui s'était déjà exprimé en proverbes et en mythes. Mais cette utilisation suppose un travail personnel d'élaboration et même de critique, par lequel ce vieux fonds a été transformé et a produit des fruits pour nous entièrement nouveaux. On n'y cherchera pas une doctrine philosophique. Ce n'en est pas moins une réflexion, virtuellement rationnelle, sur le contenu et les aspirations de la civilisation grecque, dans une société et à une époque déterminées.

Tout le poème est plein de préceptes qui concernent les garanties du travail bien réglé, en accord avec l'ordre de la nature, et l'échange équitable des services dans le milieu social. Mais ces préceptes sont subordonnés à une conception générale de la justice comme loi de Zeus, qui est véritablement l'âme de la morale hésiodique. L'apologue de l'épervier et du rossignol pose le problème en termes saisissants : *Déraisonnable*, crie à sa victime l'oiseau de proie, *qui veut se mesurer à plus fort que lui ; privé de la victoire, à sa honte il joint la souffrance* (2). C'est le langage de l'ὕβρις, de l'esprit de démesure, de l'orgueil de domination. Mais il est fatal aux puissants

(1) Comparer *Od.*, XVI, 386 sqq. avec VI, 188 sqq. XVIII, 129 sq. Cf. *Il.*, XXII, 413 ; XXIV, 527 sq.

(2) 202-212.

comme aux gens de peu ; mieux vaut écouter la voix de la Justice, oublier la violence : *Car telle est la loi que, pour les hommes, a établie le fils de Cronos. Les poissons, et les bêtes sauvages, et les oiseaux, s'entre-dévorent. C'est que, parmi eux, n'est pas la Justice. Mais aux hommes il a fait don de la Justice, et c'est de beaucoup ce qu'il y a de meilleur* (1). A la justice *torse* des rois *mangeurs de présents*, le poète oppose les *droits jugements*, qui relèvent de Zeus. Comme, d'autre part, la loi qui émane de lui porte en elle-même sa sanction, le talion se trouve ainsi pénétré de justice : *Il est l'artisan de son propre mal, celui qui se fait l'artisan du mal d'autrui... L'œil de Zeus, qui voit tout et s'aperçoit de tout, se fixe quand il lui plaît sur ces choses, et il n'ignore pas quelle sorte de justice enferme en elle une cité... Il est mauvais d'être un homme juste, si celui qui doit gagner au procès c'est le plus injuste. Mais je ne crois pas que ce soit l'œuvre de Zeus très sage* (2). L'heure vient toujours du châtiment mérité. Le Serment se précipite sur les pas du juge parjure. Proscrite des cités, pleurant sur le malheur des peuples, la Justice *va s'asseoir auprès de Zeus, son père, fils de Cronos, et sa plainte lui dit les injustes desseins des hommes* (3).

Dans les poèmes homériques, la puissance de Zeus était l'instrument d'une volonté capricieuse et irritable, ou bien de ce Destin dont le jeu inintelligible est de contrarier ou de décevoir notre volonté d'être justes. Dans Hésiode, c'est l'arrêt d'une conscience qui juge droit et sans partialité, selon la règle ou la mesure qu'elle a fixée, et qui punit terriblement, avec ceux qui l'ont transgressée ou dépassée, ceux qui, servilement, se sont faits les complices de la faute. Voilà ce qui a causé la ruine des *races d'argent*, voilà ce qui perdra la *race de fer*. Or le principe essentiel de toutes les fautes qu'elle commet contre la loi suprême, c'est le manque de mesure ou le désir

(1) 213-218, 275-280. — (2)9 265-273. — (3) 249-20

de se mettre au-dessus de l'ordre et au-dessus de la règle. Vouloir être plus que les autres et rompre à son profit, par violence ou par ruse, l'équilibre des personnes ; préférer au droit chemin les voies obliques, et les prompts et faciles profits à ceux que les dieux accordent au travail patient et à la lente économie, c'est toujours, selon l'énergique expression du poète, mettre *le droit dans la poigne* (δίκη ἐν χερσί). Hésiode, au contraire, croit ardemment à l'existence d'un droit des faibles, et l'œuvre propre de Zeus tout-puissant, c'est de rétablir la rectitude et la mesure : *Aisément, il donne la force et aisément maltraite les forts ; aisément, il rapetisse celui qui veut briller et exalte celui qui reste dans l'ombre ; aisément, il redresse le tortueux et dessèche l'arrogant* (1).

Sans nul doute, la considération de l'expérience inspire la morale hésiodique ; beaucoup de ses préceptes ne sont que des conseils pratiques, comparables aux *moralités* de l'apologue, ou, comme l'a dit Sainte-Beuve, « à la sagesse du Bonhomme Richard ». Il n'en est pas moins incontestable que son intention profonde est, au contraire, d'opposer le droit au fait, et de substituer au règne animal de la force brutale le règne humain de la justice, par l'obéissance volontaire et laborieuse à la loi divine. Ainsi se manifeste chez lui, encore mal déterminé, mais déjà très fort, le sentiment d'une règle idéale, d'après laquelle seront appréciées les conditions morales existantes et qui place décidément le droit bien au-dessus du fait.

Dans ce qu'a produit ensuite, sur ce même domaine, la pensée grecque des premiers siècles et qui, selon beaucoup d'historiens, marquerait un progrès, il ne me semble pas qu'il y ait beaucoup d'idées neuves, ni rien qui dépasse la sobre et vigoureuse précision d'Hésiode. Ce qui change, ce sont les conditions sociales ; leur complexité grandit, et l'importance croissante de l'organisation urbaine contribue à mettre en relief l'idée de *la*

(1) 5-8.

bonne législation (εὐνομία) et de ses bienfaits. Cette idée est, en particulier, caractéristique des tendances morales de Solon et en manifeste l'orientation nettement politique.

L'antique tradition des Sept Sages offre, pour l'étude de la réflexion morale, un intérêt particulier. Sur leurs noms, comme on sait, les anciens ne s'accordaient guère. Une liste de l'époque classique (1) comprend Thalès de Milet, Pittacus de Mytilène, Bias de Priène, Solon (qui figurent dans tous les catalogues), Cléobule de Lindos, Chilon de Lacédémone et Myson de Khènè, qui est souvent remplacé par Anacharsis ou par Périandre. Ce qui, d'après Platon, les caractérise en commun, c'est cette *brièveté laconienne*, avec laquelle ils savaient enfermer leur pensée en formules mémorables, comme celles-ci : *Connais-toi toi-même*, *Rien de trop*, etc., qu'ils auraient, s'étant un jour rencontrés à Delphes, offertes à Apollon comme prémices de leur sagesse, et fait graver à l'entrée du temple. A une époque postérieure, on a composé des recueils de ces sentences (2) : rien de plus suspect que ces catalogues et les attributions particulières qu'ils renferment.

Mais, dans la tradition qui fait vivre les Sept Sages au même temps et admet entre eux, par mainte anecdote, une sorte de collaboration, on aperçoit au moins un sentiment confus du caractère collectif de l'œuvre qui leur est rapportée. Plusieurs de leurs maximes sont de ces proverbes où peu à peu se condensent, sous une forme saisissante, des règles ou des expériences traditionnelles. Le cas est le même que celui des fables d'Ésope, rédaction récente de récits très anciens, qui traduisaient des observations et des enseignements pratiques sous une forme capable de frapper l'imagination. Mais on ne voulait pas admettre l'impersonnalité de ces récits, et c'est justement dans la seconde moitié du VIIe siècle que les Anciens font vivre le légendaire Ésope, que la tradition met d'ailleurs en rapport

(1) PLATON, *Protagoras*, 343 *ab*. — (2) LXVIII, ch. 73 *a*.

avec un des Sept Sages. Sa condition d'esclave et sa nationalité phrygienne rappellent peut-être symboliquement le caractère populaire et, pour une part, l'origine orientale des récits en question. Pareillement, la légende des Sept Sages révèle le besoin d'attribuer à des individualités déterminées des jugements collectifs et anonymes, dès que ceux-ci ont enfin trouvé une expression qui permît d'en prendre une conscience réfléchie.

D'autre part, ces jugements étant comme des arrêts, on pense qu'ils ne peuvent être dus qu'à des législateurs ou à des hommes qui ont joué dans leur cité le rôle de conseillers ou d'arbitres : ainsi Solon, Bias, renommé pour l'intégrité de ses jugements ; ainsi Périandre, tyran à Corinthe, ou Pittacus, aesymnète (1) à Mytilène ; et, si Thalès figure parmi eux, ce n'est pas vraisemblablement en tant que savant, mais plutôt à cause de son activité politique en Ionie : *Ce ne sont*, disait le péripatéticien Dicéarque (2), *ni des savants, ni des philosophes, mais des hommes de sens commun et des législateurs.*

Ainsi, le travail de cristallisation des règles éthiques dont la tradition fait honneur aux Sept Sages, l'épopée morale familière attribuée à Ésope, c'est une œuvre qui est en train depuis longtemps, comme la lecture d'Hésiode suffirait à le prouver. Mais le VIIe et le VIe siècles sont une époque où les relations entre peuples deviennent plus actives et plus pénétrantes, une époque, en outre, de prodigieuse fermentation intestine et de luttes politiques ardentes, une époque d'expansion et d'organisation politique, de colonisation et de fondations de villes. Alors, l'individu a l'illusion d'être affranchi de la vieille discipline religieuse de la cité, de tenir en ses mains la direction de sa conduite. Et pourtant, au milieu de tant de bouleversements et d'un tel déchaînement de passions, il sent aussi le besoin de ne pas abandonner cette direction à la fantaisie de chacun, mais de l'appuyer au contraire sur des normes éprouvées. Il lui faut

(1) Président chargé de mettre fin, comme arbitre, à des discordes civiles.
(2) LXVIII, *loc. cit.*, vers le début.

un code de la conduite. Mais celui-ci ne peut être que le reflet de la conscience collective dans ses acquisitions les plus générales et les plus stables.

Aussi est-ce dans le même temps et en rapport avec les mêmes conditions qu'apparaît, au milieu du VIe siècle, avec Phocylide de Milet et Théognis de Mégare, cette forme du lyrisme qu'on appelle la poésie *gnomique* ou sentencieuse. Chez le premier (1), il n'y a aucune originalité de pensée : ce qui l'intéresse, c'est seulement la frappe de la sentence, dans laquelle il inscrira brièvement des observations ou des maximes, pour les rendre faciles à retenir et à manier dans le discours. Mais, par elle seule, cette intention didactique est significative des préoccupations de l'époque. — Théognis au contraire, bien qu'il subisse manifestement l'influence d'Hésiode et de Solon, est souvent un penseur original et hardi. Intelligent et passionné, mécontent et disputeur, il donne à sa réflexion sur les conceptions traditionnelles, en même temps qu'un accent âpre et tragique, une tournure dialectique et critique dont la vigueur audacieuse et pressante annonce Xénophane. Il s'indigne que, pour les hommes, la richesse contrebalance les mérites du sang, qu'elle confonde les bons et les mauvais, qu'elle détermine les unions et qu'on ne procède pas à la façon des éleveurs, qui recherchent pour les accoupler les meilleurs sujets. L'étrange inconséquence de Zeus le déconcerte : pourquoi, connaissant à fond le cœur de chaque homme, ce maître tout-puissant de toutes choses réserve-t-il le même lot au juste et à l'injuste ? pourquoi donne-t-il parfois au second la prospérité, tandis que le premier est vaincu par la pauvreté ? pourquoi fait-il payer aux enfants les fautes de leurs pères (2) ? Quand il serait vrai que ces récriminations appartiennent, comme on l'a pensé, à Solon et non à Théognis, elles n'en seraient pas moins l'indice d'une

(1) Auquel n'appartient pas un assez long poème : *Sentences de Phocylide*, œuvre de quelque faussaire juif, entre le IIe siècle av J.-C. et le Ier après.
(2) 183-192, 373-380, 382-392, 731-752.

nouveauté considérable : la volonté de Zeus n'est plus, comme pour Hésiode, la justice absolue ; l'idéal moral, sans changer au reste de contenu, est élevé au-dessus. Au lieu de juger la moralité humaine au nom de la justice divine, c'est celle-ci qui est elle-même mise en question au nom d'un principe supérieur. Ainsi, en un sens tout au moins, la réflexion s'est élevée déjà à l'idée d'une valeur originale de la moralité, indépendamment de la croyance religieuse.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'évolution de la réflexion morale dans le monde grec, depuis les plus anciens témoignages littéraires jusque vers le milieu du v[e] siècle. Elle a graduellement dégagé et formulé avec une précision croissante, en rapport avec le changement des conditions sociales et politiques, l'idée de la justice et du droit, c'est-à-dire de la mesure exacte et convenable, de l'équilibre et de la rectitude, en opposition avec la passion brutale, la ruse et l'ambition de dominer.

CHAPITRE II

LES DÉBUTS D'UNE REPRÉSENTATION SYSTÉMATIQUE DE L'UNIVERS THÉOGONIES ET COSMOGONIES L'INFLUENCE DE L'ORIENT

Quand on commence d'étudier les premières expressions de l'effort de la pensée grecque pour se donner une représentation plus ou moins systématique de l'Univers et des relations qu'il enveloppe, il y a une chose qu'il importe de ne pas oublier. C'est qu'on est en présence des produits d'une élaboration collective, et que cette élaboration ne se traduit dans la littérature, et ne commence par conséquent d'appartenir à l'histoire, que lorsqu'elle a atteint son terme et est près de céder la place à d'autres formes de pensée. Nos plus anciens documents littéraires de cet ordre sont en effet postérieurs, de quatre à vingt siècles peut-être, à ces témoignages d'une civilisation déjà riche et variée qu'ont mis au jour, par exemple, les fouilles de Troie et de Mycènes, celles de Chypre, des Cyclades ou de la Crète. Avec ces documents nous sommes donc très éloignés de ce qu'on pourrait appeler un état d'enfance ethnique. Ainsi, ce que nous atteignons positivement, ce n'est pas l'époque où la représentation de l'Univers est encore impliquée dans les pratiques rituelles qui assurent la communion du groupe social avec les puissances mystérieuses de la nature. C'est, au contraire, l'époque où elles sont parvenues à s'en dégager et à s'organiser en un système de représentations définies, mi-affectives, mi-intellectuelles.

Ces représentations, on le sait, se présentent sous la forme de mythes, c'est-à-dire de *récits*, qui, en racontant la généalogie

ou tels traits de la vie de personnages divins, expriment, au moyen d'images empruntées à la génération et à l'action humaines, les relations naturelles des choses. Quel est le fondement dernier de ces constructions imaginatives ? Nous n'avons pas à exposer ici les hypothèses animiste et sociologique, ni à prendre parti sur cette difficile question. Ce qui est du moins probable, c'est que les mythes résultent du besoin de rendre intelligible le mystère contenu dans les rites d'un culte déjà pratiqué. Par suite, autant de cultes locaux institués dans les petits groupes qui s'étaient réparti le sol de la Grèce, autant de mythes distincts. Mais ces mythes devaient aussi se ressembler, dans la mesure d'abord où il y avait entre les groupes communauté d'origine, mais surtout parce qu'ils dépendaient de conditions très générales, psychologiques ou sociales, et qu'ils s'appliquaient en outre toujours au même contenu : les aspects les plus remarquables de la nature et leurs relations les plus apparentes, les phénomènes les plus réguliers, ou bien les plus effrayants par leur soudaineté et par la grandeur de leurs effets. Sans ces deux dernières causes, comprendrait-on la similitude de certains mythes chez des peuples entre lesquels aucune relation mutuelle, directe ou indirecte, ne peut être supposée? Aussi bien, en rapprochant les peuples le progrès de la technique des transports ne pouvait que contribuer à effacer les diversités. Enfin, cette tendance des mythes à s'unifier s'accompagnait nécessairement d'un effort pour les simplifier, pour en éliminer autant que possible les incohérences, pour les détacher des cultes auxquels ils étaient liés. Ainsi s'expliquerait la constitution graduelle d'une mythologie physique, ayant déjà quelque universalité et possédant une valeur propre, indépendante de la religion.

Ce dernier caractère est visible dans les poèmes homériques: les histoires des dieux y sont déjà constituées en légendes profanes et dépouillées de la majesté propre aux choses sacrées. Mais dans un milieu social dont l'horizon est resté plus borné

où la vie est moins aimable, les mythes sont envisagés avec un tout autre sérieux que dans cette société ionienne à laquelle s'adressait la poésie homérique. C'est ce qu'on voit dans la *Théogonie* dite d'Hésiode, mais qui, bien que sortie de l'école béotienne dont il est le plus illustre représentant, lui est probablement, pour la plus grande partie, postérieure de près d'un siècle, sinon plus. L'auteur s'intéresse au mythe pour lui-même et comme matière de connaissance. Il s'efforce de systématiser ce qu'il y a de relativement rationnel dans les diverses traditions mythiques, de constituer méthodiquement une « somme » de connaissances en vue d'un enseignement. Visant à la simplicité et à l'universalité, son œuvre est déjà, en ce sens, scientifique. De plus, cette théogonie est encore cosmogonie : l'intérêt qu'elle prend aux générations des dieux est dominé par le désir de rendre compte du jeu des forces naturelles. Au reste, dans *Les travaux et les jours*, l'observation directe de la nature tenait déjà une très grande place, et l'*Astronomie* (1), connue sous le nom d'Hésiode, est elle-même sans doute une très ancienne production de l'école béotienne.

C'est aux Muses que le poète demande leur patronage ; elles savent des choses vraies, et leurs mensonges même ont rapport à la vérité ; elles parlent à l'intelligence et déclarent ce qui est, ce qui fut, ce qui sera ; elles chantent *les règlements* ou les lois *de toutes choses*, en remontant jusqu'au principe (2). *Célébrez*, leur dit-il, *la race sainte des immortels qui sont toujours, ceux qui sont nés de la Terre* (Gê) *et du ciel constellé d'étoiles* (Ouranos), *et ceux aussi qu'a nourris la mer salée* (Pontos). *Dites en outre comment, à l'origine, les dieux et la terre ont apparu, et les fleuves, et la mer infinie avec l'impétueux gonflement de ses vagues, et les astres lumineux et le vaste ciel au delà... Dites encore comment ils se sont partagé leurs possessions et se sont distribué les honneurs...* (105-113).

(1) LXVIII, ch. 68 a. — (2) 27 sq., 32, 37, 38, 45, 66 sq.

La réponse à cette question, qui porte la marque de la curiosité scientifique, est bien connue (116 sqq.). Au commencement est apparu le Chaos ; puis, *tout de suite après*, la Terre (Gaia), *fondement assuré de toutes choses*, et, dans les profondeurs de la Terre, le brumeux Tartare ; enfin Amour (Éros), *le plus beau parmi les dieux immortels*. Du Chaos naissent Érèbe (les ténèbres) et la Nuit. Puis la Nuit donne naissance à l'Éther (l'atmosphère supérieure) et au Jour (Hèméra), qui naît de ses amours avec Érèbe. La Terre, à son tour, enfante d'abord le Ciel étoilé (Ouranos), *qui lui est égal et doit la recouvrir entièrement* ; puis les grands Monts et la Mer (Pontos), *en dehors de tout désir d'amour*. Enfin, de son union avec le Ciel naît le fleuve Océan. Enfants de la Terre et du Ciel, Cronos et Rhéa sont les parents de Zeus. Les dieux olympiens sont donc les derniers nés ; les forces naturelles, comme l'observait Aristote (1), sont antérieures aux puissances dont la fonction est de les gouverner.

Incapable encore de s'élever à des abstractions sans les personnifier, le poète distingue pourtant plus ou moins entre ces personnifications et les forces réelles. S'il se représente, sous un aspect social, la nature comme un domaine ou une richesse qui se partage, et ses forces comme des fonctions ou des honneurs, s'il parle du *lot* (μοῖρα) et de la destinée des choses, il y a là du moins le sentiment d'une distribution par classes et d'un ordre bien réglé. Enfin, la recherche des filiations à partir de la souche primitive, c'est l'effort pour apercevoir entre les réalités un rapport de subordination, pour découvrir un fond commun des choses qui servira de base à tout le devenir ultérieur, un principe interne de production qui conservera aux choses, héréditairement, leurs propriétés et s'organisera définitivement en un système de relations stables. La pensée rationnelle ne fera que continuer cet effort de la théogonie et de la

(1) *Metaph.* N 4, 1091*b* 4 sq

cosmogonie mythiques; en le transformant par un changement d'orientation, elle donnera l'illusion d'une création entièrement nouvelle et presque spontanée, tandis qu'elle ne fait que développer un germe préexistant.

A plus juste titre encore que pour la *Théogonie* hésiodique, on pourra se contenter d'un bref aperçu des autres cosmogonies. Elles n'en diffèrent pas par leurs tendances générales; or c'est ce qui nous intéresse surtout. D'autre part, les témoignages par lesquels nous les connaissons sont très incomplets, ou très éloignés de l'époque où elles se sont constituées.

Ce que nous savons de la cosmogonie exposée au VIe siècle par Phérécyde de Syros (1) dans un livre en prose appelé *Théologie*, ou, d'un titre énigmatique, *Les cinq réduits* (πεντέμυχος), provient principalement d'Eudème, c'est-à-dire d'une bonne source péripatéticienne, et d'un papyrus égyptien du IIIe siècle avec lequel s'accorde une citation de Clément d'Alexandrie. Une nouveauté originale y apparaît : au-dessus de Chthonie, qui deviendra la terre, et de Chronos, qui paraît être non le temps, mais la partie inférieure du ciel, d'où naissent le feu, le vent et l'eau, elle place en effet Zas ou Zeus, principe de vie, organisateur et artisan de l'Univers. Pour accomplir son œuvre démiurgique il se change en Éros, et, sur un chêne ailé, peut-être l'ossature du monde flottant dans l'espace, il étend le voile nuptial où il brodera le dessin de la terre et celui d'Océan, avec ses demeures. Il faut enfin que Zas triomphe des forces mauvaises de la nature : c'est le combat que mènent, sous la conduite de Chronos, contre le serpent Ophionée et son armée, les cinq familles de dieux qui sont issues des trois êtres éternels; leur victoire leur assure la possession du ciel, et les monstres sont précipités dans l'Océan. Évidemment ce ne sont pas ces histoires qui ont pu déterminer Aristote à compter Phérécyde parmi les *théologiens* chez qui tout n'est pas mythique (2).

(1) LXVIII, ch. 71. — (2) *Metaph.* N 4 1091 b9.

Mais, si l'on songe qu'il est contemporain d'Anaximandre, il est possible qu'à ses mythes il ait juxtaposé des explications empruntées à la science. Sauf pour Acousilaüs, dont les *Généalogies* (en prose) semblent avoir été une simple réplique d'Hésiode, cette hypothèse s'appliquerait aussi à ces cosmogonies que la tradition rattache aux noms d'Épiménide (1), probablement le célèbre Crétois contemporain de Solon, et du poète Musée (2), mais qui ont été rédigées vraisemblablement dans la seconde moitié du VIe siècle par Onomacrite, le poète de cour des Pisistratides. Comment le compilateur n'aurait-il pas été tenté de les accommoder aux tendances nouvelles? De fait, le rôle de l'air dans le système d'Épiménide trahit l'influence d'Anaximène.

La même observation vaudrait pour ces cosmogonies orphiques, antérieures à Homère selon la tradition, mais qu'Onomacrite passe aussi pour avoir recueillies et rédigées. Il en existe plusieurs versions : 1° celle d'Eudème le péripatéticien, déjà impliquée dans certains textes de Platon et d'Aristote (3) et qui diffère assez peu de la cosmogonie hésiodique (la Nuit y tient la place du Chaos) ; 2° celle qu'on croit trouver dans les *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes (I, 494-512) et qui rappelle Phérécyde ; 3° celle qu'on rapporte au logographe Hellanicus de Lesbos (milieu du Ve siècle), dont le nom a servi à couvrir tant de faux, et à un mystérieux Hiéronyme. L'influence platonicienne et surtout stoïcienne y est visible, mêlée à des éléments de physique ionienne. L'origine des choses est l'eau et une matière limoneuse, de laquelle est sortie la terre. De leur union naît un monstre, Chronos ou Héraclès, le temps qui ne vieillit pas, auquel est jointe Adrasteia, la nécessité, qui est incorporelle. Chronos-Héraclès fabrique un œuf immense, dont les deux moitiés sont le ciel et la terre. Il est question d'un dieu

(1) *Théogonie* ou *Oracles*, χρησμοί.
(2) *Théogonie* ou εὐμολπία.
(3) Platon, *Crat.* 402 *b*, *Tim.* 40 *d* sq. Arist., *Metaph.* Λ 6, 1071*b* 27, *De an.* I 5 412*b* 25.

incorporel, ailé et monstrueux; d'un autre dieu, ordonnateur des choses, qui s'appelle le Premier-né (Prôtogonos), ou Zeus, ou Pan ; 4° celle que Damascius, à qui on doit aussi un exposé assez confus de la première et de la troisième (1), appelle la *théologie orphique coutumière* ou *des rhapsodies,* souvent considérée comme la plus ancienne malgré toutes les marques qu'elle porte d'influences récentes. On y retrouve l'image de l'œuf. Le dieu qui en sort s'appelle tantôt Phanès, le dieu lumineux, tantôt Mètis, l'intelligence, tantôt Éricépée. Cette dénomination obscure signifie peut-être le sort réservé à Phanès, car il sera *de bonne heure dévoré* par Zeus, qui, dans un acte de communion mystique, s'assimile ainsi la sagesse. Il devient par là le commencement d'une nouvelle génération de dieux, dont le terme est Zagreus qui, dévoré à son tour par les Titans, ressuscite comme Dionysos. A cette version semblent se rattacher les célèbres formules orphiques : *A la sixième génération arrêtez l'ordre de votre chant,* ou encore : *Zeus est la tête, le milieu, et c'est de Zeus aussi que tout provient ;* il est *le commencement, le milieu et la fin* (2).

Quant à chercher à interpréter ces mythes, c'est une entreprise aussi périlleuse que de chercher à les dater. Produits complexes de l'adaptation de la légende aux notions élaborées d'une façon plus ou moins systématique par la science et la philosophie, ils nous renseignent pourtant sur l'état d'esprit qui a ouvert à celles-ci leur voie. Subsistant à côté d'elles, ils ont gardé, comme objet de la curiosité érudite des mythographes, quelques éléments fantastiques, non encore assimilés et qui avaient désormais perdu toute chance de l'être. Enfin les images qu'ils renfermaient ont continué, ainsi qu'on le voit chez Platon et chez les Stoïciens, de fournir à la philosophie, pour traiter les problèmes devant lesquels échouait la science, une riche matière de représentations symboliques.

(1) *De princ.* 123 *bis*, 124. — (2) LXVIII, ch. 66, B 1 et 6.

Un problème connexe (1) concerne les origines historiques de ce premier effort d'explication de la nature. Ce problème comporte deux questions. Tout d'abord les mythes grecs viennent-ils des mythes orientaux? Depuis longtemps on a signalé la ressemblance des images cosmogoniques des Grecs avec celles de l'Inde (*Rig Véda*), de la Babylonie (*Poème de la création*) ou de l'Égypte (Livre des morts). Mais, étant donné que de pareilles ressemblances se rencontrent aussi dans des mythes scandinaves ou polynésiens, il faut bien convenir qu'elles ne s'expliquent pas nécessairement par une influence directe, mais plutôt, comme on l'a vu, par une réaction identique de la conscience collective, selon des lois encore mal connues, en face de réalités naturelles identiques. Il faudrait qu'on pût établir positivement une filiation, et il s'en faut de beaucoup qu'on soit en état de le faire.

Beaucoup plus importante est l'autre question : la transformation d'esprit et de méthodes qui a créé la science grecque est-elle due à l'influence d'une science orientale déjà existante? Qu'on doive répondre affirmativement, et l'on ruinera du coup tout ce qui vient d'être dit sur l'évolution de la science grecque à partir des cosmogonies mythiques de la Grèce elle-même. La question est complexe et particulièrement délicate.

Sans doute, c'est surtout avec les Néopythagoriciens ou les Néoplatoniciens, avec Philon le Juif ou avec les écrivains chrétiens, que l'on voit apparaître les assertions les plus définies sur la dette de la philosophie grecque envers l'Orient et spécialement envers les livres saints des Juifs : Platon, disait Numénius, est *un Moïse qui parle grec*, et Clément d'Alexandrie l'appelait *le philosophe judaïsant*. Mais déjà au temps d'Hérodote (2), puis de Platon et d'Aristote, on parlait volontiers de la sagesse égyptienne, babylonienne ou même indienne : c'est

(1) Voir dans l'*Évolution de l'Humanité* les volumes sur l'Orient.
(2) II 4, 109.

d'elle que venait l'astronomie; l'Égypte, où la caste sacerdotale jouissait des loisirs nécessaires aux études désintéressées, a été, d'après Aristote (1), le berceau des disciplines mathématiques. On tenait pour acquis que les fondateurs mêmes de la science grecque, Thalès et Pythagore, n'ont fait que l'importer d'Égypte, comme le dit Eudème pour le premier et Isocrate pour le second (2). Ce dernier, assure Aristoxène, dépositaire des traditions pythagoriciennes, est allé visiter Zaratas (Zoroastre, Zarathustra) (3). Pour expliquer le savoir encyclopédique de Démocrite on alléguait ses voyages dans l'Inde où il avait connu les Gymnosophistes (fakirs), en Chaldée et en Égypte auprès des Mages et des prêtres, en Perse et dans l'Éthiopie (4).

Quoi qu'il en soit de ces assertions, on ne peut contester du moins que les Grecs ont eu le tempérament voyageur et que, par les routes de la mer ou par celles des caravanes, des communications ont pu s'établir entre l'Ionie d'une part et d'autre part l'Égypte, la Phénicie et la Babylonie, comme aussi entre ces dernières régions et l'Inde ou la Chine. Mais tous ceux qui, dans l'Antiquité, pendant la Renaissance, à la fin du XVIIIe siècle ou dans le XIXe, ont admis, avec des justifications plus ou moins positives, l'existence de ces communications, ont négligé deux questions : la civilisation la plus ancienne possède-t-elle nécessairement la science la plus avancée, et, d'autre part, la difficulté de se comprendre ne limitait-elle pas fatalement les échanges à des matières entièrement étrangères à la science? La seule méthode pour juger de ce que l'Orient a pu fournir à la science grecque naissante, c'est de déterminer, d'après les monuments qui nous en sont restés, les caractères de la science orientale.

Voici quelques-uns de ces monuments. Pour les Babyloniens,

(1) *Metaph.* A 1, 981b 23.
(2) Fr. 84 (**LXVIII**, ch. 1, A 11 ; Isocr., *Busiris* 28 (*ibid.* ch. 4, A 4).
(3) *Ibid.*, A 11. — (4) *Ibid.*, ch. 55, A 1 (35).

ce sont les inscriptions cunéiformes de Senkereh (calculs de carrés et de cubes), ou celle dite de Hincks, qui nous renseigne sur les singularités de leur système de numération, à base 60 et à base 10; ou encore ces prédictions d'éclipses, fondées sur le cycle de 223 lunaisons, et dont la relation seule prouve à quel point elles étaient aventureuses. Pour l'Égypte, c'est le *Manuel du calculateur* de Ahmès, qui date sans doute de la première moitié du XVIIIe siècle avant Jésus-Christ (papyrus de Rhind) : partage de rations, problèmes sur les salaires, évaluation du rendement alimentaire des grains, tables de concordance pour les mesures, quelques autres calculs numériques isolés de leurs applications pratiques, tous les procédés du calcul révélant d'ailleurs une maladresse qui témoigne de l'absence de toute conception générale des règles. C'est encore ce fragment de papyrus (de Kahun), qui remonte peut-être à plus de vingt siècles avant notre ère, et où nous trouvons des calculs se rattachant probablement aux propriétés du triangle 3, 4, 5. Vraisemblablement la connaissance de ces propriétés était le fond principal de la science de ces mystérieux *harpédonaptes*, ou tendeurs de cordeau, dont il est question dans un texte attribué, peut-être à tort, à Démocrite (1). Le problème était, en vue de l'exacte orientation du temple selon les points cardinaux, de construire la perpendiculaire sur la ligne Nord-Sud. Or ils avaient observé que, si l'angle formé par le cordeau tendu par les piquets est constitué par deux perpendiculaires, la longueur qui joindra le dernier piquet de la corde à son point initial doit être dans le rapport de 5 à 4 et à 3. Les Chinois avaient fait la même observation, et peut-être aussi les Hindous, quoique les *Sulva-sutras*, où on la rencontre, soient sans doute moins anciens qu'on ne l'avait cru.

Or en tout cela y a-t-il rien de plus que des observations suggérées par des problèmes pratiques ? On constate empiri-

(1) *Ibid.*, B299.

quement, par exemple, l'égalité de 5^2 avec la somme de 4^2 et 3^2, on a même la curiosité de faire sur d'autres carrés des calculs analogues. Mais entre cette constatation, avec les récréations mathématiques dont elle a pu être l'occasion, et une démonstration des propriétés du triangle rectangle, il y a un abîme. De même entre les observations inspirées aux astrologues par des intérêts politiques, et la recherche désintéressée d'une explication des phénomènes astronomiques. Jamais, que nous sachions, la science orientale, à travers tant de siècles d'existence, et même après qu'elle eut pris contact avec la science des Grecs, ne paraît avoir dépassé les préoccupations utilitaires ou les curiosités de détail, pour s'élever à la pure spéculation et à la détermination des principes. Platon a vu juste quand, dans un texte souvent cité (1), il opposait avec force, par rapport aux mêmes connaissances, l'esprit des Égyptiens ou des Phéniciens à celui des Grecs : d'une part le souci du gain et une espèce d'habileté industrieuse, de l'autre le souci du savoir. Ce que les premiers savants grecs ont donc pu recevoir de l'Orient, ce sont les matériaux accumulés d'une très vieille expérience, ce sont des questions proposées à la réflexion désintéressée. Faute de quoi, la science grecque n'aurait peut-être pas pu se constituer, et, en ce sens, on ne peut parler de miracle grec. Mais d'autre part, au lieu d'avoir en vue immédiatement l'action, ces premiers savants ont cherché l'explication rationnelle; c'est en elle et dans la spéculation qu'ils ont trouvé médiatement le secret de l'action. Voilà le point de vue nouveau d'où notre science est sortie.

(1) *Ré* IV, 435 *e* sq. ; cf. *Lois* V, 747 *b c*.

LIVRE II

SCIENCE ET PHILOSOPHIE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE DE MILET

A plusieurs reprises Aristote a insisté sur la différence de ceux qu'il appelle *les théologiens*, qui ont traité la science sous la forme du mythe, et des philosophes ou des *physiologues*, qui exposent leurs raisons *sous une forme démonstrative*, dont la sagesse, plus humaine, n'affecte pas, comme celle des autres, un air de solennité hautaine, cherche moins à se contenter soi-même qu'à se communiquer aux autres. De part et d'autre, les penseurs qu'il oppose ainsi sont à ses yeux les plus anciens. Or, celui qui a inauguré la philosophie qui fut, dit-il, celle des premiers philosophes, c'est Thalès (1). Ce témoignage formel et réitéré d'Aristote n'est pas contredit, mais plutôt confirmé par Théophraste (2). Car, si, d'après celui-ci, Thalès a eu des prédécesseurs qu'il a seulement surpassés, d'autre part, en comptant Prométhée au nombre de ces prédécesseurs, il reconnaît implicitement l'originalité de Thalès. Si donc Thalès est le continuateur des faiseurs de théogonies, il n'en est pas moins, pour nous comme il l'était pour Aristote, le premier qui ait, sinon changé radicalement l'orientation de leur effort, trans-

(1) *Metaph.* A 3, 983 b 7, 20, 984 a 2, 28 sq. — (2) LXII, 475[10] et la note.

formé du moins dans leur esprit les méthodes de recherche et d'exposition.

En outre, avec Thalès apparaît, semble-t-il, le fait de la succession des philosophes. De lui à Anaximandre e à Anaximène il existe une tradition, d'autant plus manifeste qu'elle se conserve dans une même cité. Il y eut en Grèce de très bonne heure des écoles de sculpteurs, d'architectes, de médecins, de rhapsodes. Peut-être y eut-il aussi des écoles de théologiens. Mais la tradition dont elles étaient les dépositaires leur était en quelque sorte extérieure. Ce qui caractériserait au contraire les premières écoles philosophiques, centres d'études et cercles de recherches contemporains des débuts de la science, c'est que la communauté et la continuité de l'effort n'y sont pas enchaînées par la tradition, mais seulement soutenues par elle, et que cet effort demeure personnel et libre. Sans doute ces écoles primitives ne connaissaient-elles pas l'organisation complexe et le statut défini des écoles postérieures à la fondation de l'Académie. Déjà cependant on voit que plusieurs hommes se réunissaient, sous la direction de l'un d'entre eux, pour s'appliquer à des travaux qui, eussent-ils la pratique pour fin dernière, n'en étaient pas moins spéculatifs; la collaboration permettait une division du travail, sans laquelle on comprendrait mal certaines entreprises de grande envergure dont il sera question plus tard; les découvertes ne risquaient pas d'être perdues, et de libres progrès devenaient possibles sans qu'on fût exposé à revenir sur le chemin parcouru. On ne doit donc pas accuser d'anachronisme les doxographes, quand, après Théophraste, ils nous disent d'un philosophe présocratique qu'il a été le *compagnon*, le *familier* (ἑταῖρος, γνώριμος), l'*élève* et le *successeur* d'un autre philosophe un peu plus ancien, ou encore, bien que ce soit parfois chronologiquement impossible, qu'il a *eu part* à son enseignement. Il convient d'ajouter au surplus que pendant longtemps le travail collectif de l'association a plongé dans une ombre que l'historien a grand'peine

à percer la contribution personnelle des individus. Quelques grands noms, presque symboliques, émergent seuls de cette ombre. A cet égard il n'est pas d'exemple plus significatif que celui des Pythagoriciens. En résumé, ce n'est pas sous la vague dénomination d'*Ioniens* qu'il faut réunir nos premiers philosophes : ils constituent l'École de Milet.

Si la première de ces corporations organisées de savants s'y est fondée, ce n'est peut-être pas par hasard. Milet était alors la plus active et la plus riche des villes de cette Ionie, où la culture était déjà bien plus avancée que nulle part ailleurs dans la Grèce proprement dite. Le rayonnement de sa puissance s'étendait jusqu'aux bords méridionaux du Pont-Euxin, où elle avait colonisé. Ses bons rapports avec les princes lydiens la mettaient indirectement en relation avec les civilisations babylonienne et égyptienne. Elle avait son temple à Naucratis, et la cour de Sardes attirait à elle les Ioniens les plus distingués : c'est ainsi que Thalès a joué vraisemblablement un rôle important auprès de Crésus. Enfin Milet, très ancienne colonie crétoise, participait à la plus vieille civilisation hellénique, la civilisation minoenne.

I

Thalès.

On hésite sur les origines de l'homme d'initiative hardie qui fonda cette première école, Thalès de Milet. Ses ancêtres étaient-ils des Cadméens de Béotie, et par conséquent de souche phénicienne et sémitique? Venaient-ils de la Carie ou de la Crète? De toute façon son ascendance est de longue date hellénisée. Les incertitudes de sa chronologie ne sont guère moindres. Il s'agit en effet de combiner laborieusement des données, dont chacune est elle-même le produit de semblables combinaisons, opérées artificiellement sur des matériaux qui

n'ont été éprouvés par aucun contrôle critique (1). L'ἀκμή de Thalès est marquée, selon Apollodore, par la prédiction, si souvent mentionnée depuis Hérodote, qu'il aurait faite d'une éclipse de soleil, éclipse totale qui se serait produite au cours d'une bataille entre les Mèdes et les Lydiens. Mais s'agit-il de l'éclipse du 30 septembre 610, de celle du 21 juillet 597, ou de celle du 28 mai 584? Cette dernière date est généralement préférée, mais bien des difficultés subsistent encore. Sans entrer dans le détail de ces discussions, il suffira de dire que la vie de Thalès paraît s'être écoulée du dernier tiers du VII[e] siècle jusqu'au milieu du VI[e].

Thalès, raconte Platon (2), se promenant un jour les regards levés vers le ciel, tomba dans un puits et donna ainsi à rire à une servante de Thrace qui se trouvait là. Anecdote symbolique qui ne s'accorde guère avec nos autres témoignages. Ceux-ci nous présentent en effet Thalès tout autrement que comme un pur spéculatif. Homme politique, il a cherché à unir les cités ioniennes contre les Perses en une confédération défensive. Ingénieur militaire au service de Crésus, il aurait imaginé de détourner par un canal semi-circulaire le cours du fleuve Halys. Une histoire que conte Aristote fait honneur à ses aptitudes commerciales : prévoyant dès l'hiver, grâce à sa science, une abondante récolte d'olives, il aurait eu l'idée de louer à bas prix tous les pressoirs à huile de la région, pour les sous-louer à bénéfice, le moment venu, aux propriétaires embarrassés de leur récolte. Enfin, même si le vieux poème intitulé *Astrologie nautique* ne lui appartient pas, du moins la tradition semble admettre que, de ses observations astronomiques, il avait tiré des instructions nautiques à l'usage des navigateurs de son pays. Est-ce cette orientation pratique de son activité spéculative qui le détourna d'écrire? Il est remarquable en tout cas que, dès l'antiquité, aucun ouvrage ne lui a

(1) Voir ce qu'on a dit page 17 de la méthode d'Apollodore.
(2) *Théétète*, 174 *a*.

été attribué sans contestation et qu'il ne nous reste de lui aucun fragment, sauf un qui est un faux à peine antérieur à notre ère. Tout ce que dit de lui Aristote se fonde seulement sur la tradition, et même peut-être sur une tradition plus ou moins remaniée au v[e] siècle (1).

Dans ce que nous savons de l'œuvre de Thalès il y a deux parts à faire, celle de la science et celle de la philosophie. Pour la première, il savait, nous dit-on, mesurer du haut d'une tour la distance des vaisseaux en mer, calculer la hauteur d'une pyramide d'après la longueur de l'ombre à un certain moment, ou d'après la comparaison, en n'importe quelle position du soleil, de deux triangles d'ombre. Mais possédait-il la connaissance théorique des propositions géométriques sur l'égalité des triangles, que supposent ces procédés pratiques? On lui fait honneur, il est vrai, de plusieurs théorèmes. Il est peu probable cependant qu'il ait dépassé le point de vue de la science babylonienne ou égyptienne, et fait déjà franchir à la géométrie l'étape décisive dont elle sera redevable, un peu plus tard, aux Pythagoriciens. Il en est de même pour l'astronomie, et notamment pour sa fameuse prédiction d'une éclipse de soleil : faite d'ailleurs, dit Hérodote, *pour l'année*, sans savoir non plus si elle serait visible en tel point de la terre, elle ne pouvait avoir qu'un fondement empirique, comme les prédictions analogues des astrologues chaldéens. Il eut le bonheur de tomber juste et par rapport à un événement mémorable : rien de plus.

La partie philosophique de l'œuvre de Thalès, c'est-à-dire sa physique, sa doctrine sur le principe qui produit et fait évoluer les choses, la φύσις, nous met au contraire en présence de quelque chose de tout à fait nouveau, aussi bien par rapport à la science orientale que par rapport à l'ancienne cosmogonie. L'esprit de la recherche, tout d'abord, est très différent. Déjà présente implicitement dans les cosmogonies, l'idée d'un fond

(1) Voir plus loin la restauration de la doctrine de Thalès par Hippon.

permanent et d'une matière originaire du devenir se manifeste pour la première fois chez Thalès avec un relief qui frappe l'esprit d'Aristote. Dans un texte capital, dont les termes appartiennent à la vérité à son propre vocabulaire (1), il définit en effet avec précision la conception dont Thalès a été l'initiateur : il existe une chose qui est le principe originel de la génération de tout le reste, et à quoi tout le reste revient par la corruption, qui subsiste sans changement sous la diversité et le changement des qualités qui l'affectent, et qui est l'élément ou la matière impérissable de toutes choses ; cette nature (φύσις), pour Thalès, c'est l'eau. Ainsi, au lieu d'expliquer la diversité du réel par des représentations anthropomorphiques et de les rattacher enfin au mystère insondable du Chaos ou à l'obscurité de la Nuit, Thalès leur donnait pour fond et pour principe une réalité d'expérience. Bien loin de considérer sa doctrine comme un simple prolongement de la cosmogonie ou comme un rajeunissement de la légende homérique, Aristote combat ceux qui l'interprètent ainsi : on peut bien, dit-il (2), faire d'Océan et de Tèthys les premiers parents de la génération, dire que les dieux jurent par le Styx et que, ce par quoi on jure étant ce qui a le plus de dignité, l'eau est la plus noble et la plus antique des choses ; mais ce qu'a dit Thalès a une tout autre signification.

La méthode aussi est différente. La légende cosmogonique était un récit ; Thalès veut donner des raisons, voilà ce que sait Aristote, et ce que dit Théophraste (3) en définissant sa méthode une induction qui, des faits donnés dans la sensation, s'élève à la proposition universelle. Il importe peu par conséquent que les raisons de Thalès : humidité de la semence et de l'aliment, vapeurs chaudes naissant de l'humide, soient tirées par Aristote d'expositions postérieures (4). Beaucoup d'autres

(1) *Metaph.* A 3, 983 b 6-21. — (2) *Ibid.* b 27, 984 a 3. — (3) **LXVIII**, ch. 1 A 13.

(4) *Ibid.* 983 b 22-27. A noter d'ailleurs que (*De an.*, I, 2, 405 b 1) il sait ce qui appartient à Hippon et ne l'attribue pas à Thalès.

raisons s'offraient encore à son observation, ne fût-ce, sans parler du delta et des inondations du Nil, que les alluvions des fleuves de son pays et le gain constant de la terre sur la mer. Il voit, ou croit voir, que tout provient d'une transformation de l'eau et revient ensuite à l'eau, puis il étend à l'ensemble des choses, par une analogie pleine de hardiesse, le résultat de cette observation.

Restent quelques propositions dont nous connaissons mal le lien avec la proposition fondamentale. La première en serait cependant, d'après Aristote, une conséquence : c'est, dit-il, *parce que* l'eau est le principe de toutes choses que Thalès a déclaré que *la terre est sur l'eau* ; elle repose et flotte sur l'eau comme un morceau de bois, ce qui explique sa stabilité. Une représentation analogue se rencontre dans certains mythes de la cosmologie égyptienne. Ce n'est pas cependant un motif suffisant pour admettre une influence réelle, ni surtout pour reconstituer sur cette base toute la cosmologie de Thalès (1). — Dans les autres propositions, il y a, si toutefois Aristote n'en a pas forcé la signification, l'indication d'une vue générale sur l'essence même des choses : l'âme est, d'après certains, mêlée, dit-il, dans le monde tout entier, et *c'est peut-être pourquoi aussi* Thalès a pensé que *tout est plein de dieux*. Et ailleurs : *Il semble, à ce qu'on rapporte, que Thalès ait admis que l'âme est motrice, s'il est vrai qu'il disait de la pierre magnétique, qu'elle a une âme parce qu'elle meut le fer* (2). Sous l'influence de la pensée stoïcienne, d'autres ont été plus loin encore qu'Aristote dans l'interprétation analogique de ces formules. Si elles sont authentiques, on est en droit d'en induire pourtant que, selon Thalès, la matière est vivante et animée ; que, par l'eau qui est en toutes choses, une activité de nature divine est toujours présente en elle, quoiqu'elle ne la manifeste pas toujours. La première formule

(1) Comme dans LXX, 67, 70 sq. — (2) *De an.*, I,5,411 a 7 ; 2, 405 a 19.

en effet dépasse le niveau de l'apophthegmatique des Sept Sages, et la seconde n'implique pas que le reste des corps bruts n'ait pas une âme aussi bien que l'aimant. Peu importe que, au temps de Thalès, on soit encore incapable de distinguer la matière et l'esprit. Il suffit, pour qu'on puisse appeler cette doctrine un hylozoïsme, qu'elle soit une protestation contre l'expérience commune qui oppose la vie à l'inertie apparente de la matière.

II

Anaximandre.

Après Thalès, la direction de l'école milésienne passe, vers le milieu du VIe siècle, aux mains d'Anaximandre. De sa vie nous ne savons rien qui ne soit suspect de confusions. Entre plusieurs ouvrages qui lui sont attribués, un seul semble authentique, qu'il aurait publié étant âgé déjà de soixante-quatre ans. On l'intitule *De la nature* (περὶ φύσεως) ; mais il est probable que ce titre appartient à un temps postérieur à Aristote, ainsi que tous les titres semblables dont il sera question à propos des autres présocratiques. Ce livre, dont il nous est resté un fragment, paraît avoir subsisté assez tard ; si Aristote et Théophraste l'ont eu sous les yeux, on s'explique ainsi qu'ils aient parlé de la doctrine d'Anaximandre plus abondamment que de celle de Thalès.

Parmi les contributions spéciales au progrès de la science qui lui sont attribuées, plusieurs ne sont pas très sûrement garanties : l'invention, ou l'introduction en Ionie, du *gnomon* ou horloge à ombre, dont l'usage réfléchi comme instrument astronomique l'aurait conduit à découvrir l'obliquité du zodiaque ; la construction d'une sphère céleste, etc. Il est probable du moins que, le premier, il eut l'idée, dont l'exécution suppose un travail préparatoire collectif accompli dans l'école, de dresser une carte de la terre. Quelle que puisse être la place de cette entreprise dans l'ensemble de son activité scien-

tifique, ce qui intéresse l'histoire de la pensée c'est plutôt son effort pour construire une représentation systématique du monde. — La terre, au lieu de reposer sur un support, comme chez Thalès, est suspendue au milieu du ciel, à égale distance de tout le reste. Sa forme est celle d'une colonne, dont la hauteur est à la largeur (ce qui doit en assurer la stabilité) comme 1 est à 3 ; nous en occupons la section supérieure. Quant aux astres, ce sont, dans l'air environnant la terre, des cercles, ou plutôt des cylindres aplatis pareils à des roues de chariot (ou sans rayons). L'intérieur en est plein de feu. Au travers d'un *feutrage* d'air *foulé*, qui enveloppe ce feu, sont pratiqués sur la jante, mais dans le plan de la roue, des conduits pareils à *des tuyaux de flûte*, par lesquels s'échappe, comme d'*embouchures*, d'*évents* ou de *soufflets*, le feu intérieur. C'est cette expiration ignée que nous voyons. Toute éclipse de la lumière des astres, y compris les phases de la lune, s'expliquerait donc, soit par une obturation totale ou partielle des orifices, soit par la révolution de la roue, qui ne les présente pas toujours tournés vers nous. Le premier, Anaximandre aurait fait des recherches sur les distances et la grandeur relative des astres, ou plutôt des cercles qui constituent les orbites du soleil, de la lune, du ciel des fixes et de celui des planètes. Quelles que soient, au sujet de ce système astronomique, les incertitudes et les lacunes de nos témoignages, il semble pourtant, d'abord, que le cercle du soleil est le plus éloigné ; ensuite, que les calculs concernaient le rapport à la section du cylindre terrestre, à la fois de l'orifice où apparaît le feu, et de la circonférence de la roue sidérale en deçà de la jante, cette circonférence étant, par exemple, pour le soleil 27 fois plus grande que celle de la terre, tandis que l'orifice même lui est égal ; enfin, que les nombres obtenus ne se fondaient pas sur l'observation, mais que c'étaient des nombres sacrés, 3 (la circonférence terrestre), 9, 18, 27, qui, d'autre part, sont fort en honneur dans les cosmogonies.

Quoi qu'il en soit de cette rencontre, dont au surplus la signification n'est pas exempte de toute équivoque, le caractère scientifique de l'investigation d'Anaximandre, déjà apparent, se manifeste à nouveau dans son effort pour expliquer comment s'est constitué notre monde, et quelle place il tient dans l'ensemble des choses. Mais, comme l'ensemble des choses dérive du principe, il faut auparavant parler de celui-ci et aborder par conséquent la doctrine philosophique. Ce principe, c'est *l'Infini* (τὸ ἄπειρον), une réalité qui ne peut, sans que l'existence de tout le reste soit mise en péril, être aucune chose particulière, ni l'eau par exemple, ni le feu, etc.; qui ne semble pas non plus être, quoi qu'on en ait dit (1), une substance *intermédiaire* entre tel ou tel élément, puisque, pour les physiciens inconnus auxquels Aristote a prêté cette conception, le processus de la dérivation des choses à partir du principe est nettement opposé à celui que conçoit Anaximandre. C'est, d'une part, un principe originaire, *inengendré et impérissable*, qui *contient et dirige toutes choses*, la condition *de l'indéfectible perpétuité des générations*; bref, un infini de grandeur, qui est en même temps qualitativement indéterminé, mais qui, en tant que contenant universel, ne saurait être caractérisé uniquement comme virtualité absolue. Il est, en outre, *ce dont* sortent toutes choses et *en quoi* elles reviennent *selon le mouvement éternel* (2), qui paraît bien être, à considérer autant les oppositions que les rapprochements établis à ce propos par Aristote, un processus de séparation et de réunion des contraires, dont la forme originelle serait un tourbillonnement chaotique. Par là, sans nul doute, Anaximandre est sur la voie qui conduira plus tard à une conception mécaniste du devenir. Mais d'un autre côté, en tant que son principe est une substance unique, infinie en grandeur et dépourvue de spécification, il est dyna-

(1) **LXXI**, § 15.
(2) L'infinité de grandeur étant admise, ce ne peut être le mouvement diurne, comme l'ont pensé **LIV**, 575 sqq. et **LXX**, 88.

miste de tendance. La distinction précise et l'opposition de ces deux conceptions du devenir supposent une analyse de concepts dont on est encore loin.

Disons maintenant comment les choses se sont formées à partir de l'Infini, comme à partir d'un nouveau Chaos. La première séparation qui s'opère au sein de *l'éternel* fait apparaître le Chaud et le Froid. *En conséquence*, une *sphère de flamme* s'est formée, comme l'écorce autour de l'arbre, autour de l'air circumterrestre. Puis cette sphère de flamme se rompt, et les morceaux produits par la rupture vont s'enfermer dans des cercles, qui sont les astres. Vue hardie, mais si fragmentaire et appuyée sur des connaissances si pauvres, qu'on ne peut sérieusement la comparer à l'hypothèse de Laplace, bien qu'elle fasse songer à la partie de cette hypothèse qui concerne les anneaux de Saturne. Il y a d'ailleurs bien des obscurités dans les témoignages : si la terre et l'air qui l'entoure, qui sont antérieurs à la *sphère de flamme*, proviennent du Froid comme celle-ci du Chaud, l'eau à son tour ne doit-elle pas leur être antérieure ? Ainsi se comprendrait l'assertion d'un doxographe (1) que *le mouvement éternel est plus ancien que l'eau de Thalès*. L'action du Chaud aurait déterminé dans cette eau des exhalaisons d'où résultent l'air et le mouvement des vents, tandis que le résidu, en voie de dessèchement progressif, constitue la terre avec la mer (2). Cette différenciation croissante dans le changement, caractéristique d'une doctrine de l'évolution, apparaît encore dans la remarquable explication que donne Anaximandre des origines de la vie et du processus par lequel les êtres ont réussi à s'adapter peu à peu aux changements de leur milieu : lointain pressentiment du transformisme. Les premiers vivants se sont formés dans l'humidité primitive en conséquence de l'évaporation, donc dans un mélange de terre, d'air et d'eau. Au début, tous étaient semblables à des poissons et enveloppés d'une

(1) LXVIII, ch. 2, A 12. — (2) *Ibid.*, A 27.

membrane écailleuse. En avançant en âge, ils s'élevaient jusqu'à la région déjà asséchée, où, débarrassés de leurs écailles, ils continuaient à vivre, mais pendant peu de temps. L'homme provient donc d'animaux spécifiquement différents. S'il avait été à l'origine tel que nous le voyons, incapable de pourvoir à sa subsistance, comment aurait-il survécu ? Donc d'autres animaux, de la nature des poissons, doivent pendant longtemps l'avoir porté en eux, à la façon dont certains squales garderaient dans leur bouche leurs petits, jusqu'au jour où il a pu paraître sur la terre et y subsister par ses propres moyens.

A la vérité, toute cette évolution ne concerne que notre monde, et il est très problable que, selon Anaximandre, l'Infini a donné naissance, au sein de l'éternel mouvement, à d'autres cieux et à d'autres mondes, en nombre infini et, semble-t-il, coexistants, mais séparés par de si grands intervalles qu'ils naissent et périssent à l'insu les uns des autres (1). S'il les a appelés dieux, ce n'est donc pas au même sens que l'Infini, leur principe inengendré et impérissable, siège de l'éternel mouvement, et qui embrasse et gouverne tout. Ainsi incorporée au principe, comme chez Thalès, la puissance divine se transforme en une nécessité naturelle. Elle ne se dépouille pas cependant tout à fait de son caractère mythique, de même que le rythme cyclique des générations et des corruptions garde un aspect social, celui des compensations qu'appelle l'injustice : *Ce dont naît ce qui existe*, disait Anaximandre en un langage dont le ton poétique doit retenir l'attention, *est aussi ce vers quoi procède la corruption selon le nécessaire ; car les êtres se paient les uns aux autres la peine et la réparation de leur injustice, suivant l'ordre du temps*. Autrement dit, le conflit des contraires Chaud et Froid donne lieu à tout un système équilibré de compensations : la chaleur, par exemple,

(1) Cf. LXXI, § 18, dont la discussion semble probante.

boit l'eau de la terre, et les vapeurs la lui rendent en pluie. Il arrivera pourtant un jour où, la terre complètement desséchée cessant de nourrir l'air de ses vapeurs, le Chaud fera payer au Froid et à l'Humide les outrages qu'il en a reçus. Après l'évolution, c'est donc la dissolution ; les mondes retournent à l'Infini, et, nouvelle compensation, le cycle recommence. Qu'il y ait là une marque des spéculations pessimistes et mystiques de l'Orphisme, c'est possible (1). Mais il y a autre chose : la liaison de toutes les données qui nous ont été transmises semble en effet trop forte pour qu'on puisse nier l'esprit profondément rationaliste de cette cosmologie, œuvre systématique et hardie, parfois même prophétique, d'une pensée précise et vigoureuse. Sans doute l'indigence de nos connaissances au sujet de Thalès ne nous permet pas de mesurer exactement l'originalité d'Anaximandre par rapport à son maître. Mais, par rapport à ce que nous savons, elle est incontestablement très grande.

III

Anaximène.

Le dernier représentant que nous connaissions de l'école de Milet est Anaximène, qui succéda à Anaximandre. De sa vie, qui paraît s'être terminée une vingtaine d'années avant la fin du VIe siècle, nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il avait écrit en prose ionienne, et, à la différence de son prédécesseur, dans une langue très simple, un livre dont il ne nous reste qu'un très court fragment authentique. Ce que la doxographie rapporte de sa doctrine paraît provenir d'un traité spécial, que Théophraste lui avait consacré, et se présente en tout cas avec une cohérence suffisante pour permettre une exposition relativement synthétique, à partir du principe.

(1) Cf. **XLII**, 93 sq. : la physique tiendrait moins de place que la morale dans l'œuvre d'Anaximandre.

Ce principe, comme celui de Thalès, est une réalité observable, mais c'est l'air, et cet air est en outre infini, de sorte que le principe d'Anaximandre se trouve ainsi réintégré dans l'expérience. Pourquoi l'air ? Non pas tant peut-être parce qu'il est ce qui le plus facilement change d'état (1), car l'eau présentait les mêmes avantages pour l'hypothèse, mais plutôt sans doute parce que, au contraire de l'eau qui retombe faute de support, l'air à cet égard se suffit à lui-même, et qu'en outre il semble posséder une diffusion illimitée. C'est peut-être aussi parce qu'Anaximène veut que le monde soit un vivant, sujet à la naissance et à la mort, et, par suite, qu'il respire ; l'indication de ce raisonnement analogique résulterait (2) du fragment : *Notre âme, parce qu'elle est de l'air, est en chacun de nous un principe d'union* [elle fait l'unité de l'individu] *; de même, le souffle ou l'air contient le monde dans son ensemble* [et en fait l'unité]. En second lieu, l'infinité de cette substance déterminée ne peut être, semble-t-il (3), que l'infinité *de grandeur*, à l'exclusion de l'indétermination qualitative que pouvait comporter en outre l'Infini d'Anaximandre. Aussi, quand on nous dit de l'air qu'il ne se manifeste à nos sens que par le chaud, le froid, l'humide, le mouvement, etc., mais non quand il est parfaitement homogène, faut-il entendre par là une indétermination apparente et relative à nous.

L'originalité d'Anaximène ne réside pas dans une affirmation plus précise de l'unité de la matière (4), car c'est déjà toute la signification de la doctrine de ses deux prédécesseurs. Son originalité est plutôt dans la conception qu'il s'est faite du rapport des choses au principe dont elles dérivent et auquel elles retournent. Tout changement se produit en effet, d'après lui, par des *condensations* ou des *raréfactions* de l'air, selon qu'il

(1) Simplicius, *De Cælo*, 273b 45, éd. Heiberg. — (2) LXXI, § 28.

(3) Contrairement à l'opinion de LXX, 146-149. L'assertion du Ps. Plut. (A 6 déb.) sur laquelle e fonde cette opinion est bien difficile à expliquer si, au lieu de τῷ μὲν γένει ἄπειρον, on ne lit pas : τῷ μὲν μεγέθει..,

(4) *Ibid.*, 158-163.

se contracte ou *se relâche*. Une même cause suffit donc, par l'action uniforme de ses propriétés spécifiques, à rendre compte de la variété des phénomènes. Le processus de séparation allégué par Anaximandre s'accordait si mal avec l'unicité de la matière, qu'on a fini par voir dans son principe un mélange complexe de toutes choses. Au contraire, l'explication d'Anaximène réalisait dans la conception du changement un progrès remarquable vers la clarté. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison de la faveur qu'a obtenue, et longtemps conservée, sa doctrine. — A la condensation de l'air, il rapportait le froid ; à la raréfaction, le chaud : par la bouche en effet nous émettons ou le froid, quand avec les lèvres nous pressons et rendons compact l'air expiré, ou le chaud quand, ouvrant la bouche, nous permettons à l'air de se dilater (1). Le feu est de l'air raréfié ; les vents, la condensation d'une partie de l'air qui est poussée par un air moins dense ; l'air est-il davantage *foulé* et épaissi, ce sont les nuages, qui par un progrès de la condensation se changent en pluie, etc. ; la condensation plus complète de l'eau donne naissance à la terre, puis aux roches. Cette distension ou ce foulage, qui font varier en degré la consistance de l'air, sont d'ailleurs, en un sens, des phénomènes mécaniques, qui déterminent des séparations et des réunions de parties, et l'air est en effet, comme l'Infini d'Anaximandre, mû d'un *éternel mouvement*. D'autre part, l'air apparaît enfin comme une puissance vivante, car il est dieu. Nouvel exemple de l'indistinction, chez ces vieux penseurs, du point de vue mécaniste et du point de vue dynamiste.

Sans insister sur la question, particulièrement épineuse, de savoir s'il admettait (2), comme son prédécesseur, des mondes innombrables, il suffira d'envisager ses opinions sur la formation et la structure de notre monde. La terre semble y apparaître la première. Pour qu'elle soit stable et puisse résister à la poussée de l'air sur lequel elle repose, il faut qu'elle soit une vaste sur-

(1) LXVIII, B 1. — (2) Comme le pense LXXI, § 30.

face absolument plate, et pareille à une table : au lieu de fendre l'air, elle le surplombe en effet comme un couvercle, et en contraint la masse à demeurer compacte et immobile. Par la rare faction croissante des vapeurs, à mesure qu'elles s'éloignent de la terre, se sont formés les astres. Il semble cependant qu'ils soient, pour une part, de nature terreuse, ou environnés tout au moins de corps terreux invisibles, au moyen desquels on expliquerait toutes les interceptions de leur lumière. Il est certain, en tout cas, qu'ils sont eux aussi supportés par l'air, à la façon de *tableaux peints*, ou de *feuilles de feu*. Toutefois, la comparaison qui semble avoir servi à Anaximène quand il parlait des astres qui se meuvent, c'est celle des *meules de moulin,* dont la révolution autour de la terre dans un plan horizontal aurait été comparée aussi, sans qu'on voie clairement le rapport des deux images, à la rotation d'un bonnet autour de la tête. D'autres astres sont, au contraire, comme *des clous fichés sur la surface cristalline* : l'existence des étoiles fixes, qui, ne donnant pas de chaleur, doivent être les astres les plus lointains, est donc nettement reconnue, et d'autre part, dans cette conception d'une sphère céleste solide et transparente, Anaximène nous apparaît comme l'initiateur de l'astronomie ancienne.

L'école de Milet a-t-elle disparu avec lui? On peut en douter. Certes les progrès de la domination perse en Ionie ont dû y créer des conditions politiques nouvelles et peu favorables à la recherche scientifique, ce qui expliquerait les migrations vers l'Ouest qui s'accomplissent vers cette époque. Toutefois, en un temps où l'action du livre ne compte guère, peut-être est-il difficile, sans une permanence, même réduite, de l'école, de comprendre comment a pu réapparaître, un siècle plus tard, chez Hippon et Diogène d'Apollonie, l'orientation philosophique dont elle avait été la source. A la vérité c'est un fait trop singulier, et qui implique trop de facteurs, pour ne pas mériter d'être étudié à part et à sa place.

CHAPITRE II

LA SCIENCE INSTRUMENT DE PURIFICATION MORALE
LE PYTHAGORISME ET L'ÉCOLE ITALIQUE

Après l'école de Milet, le premier fait que rencontre l'historien de la pensée grecque, c'est l'apparition de l'école pythagorique. Par son fondateur, cette nouvelle philosophie est ionienne, mais elle prend corps et se développe dans cette partie de l'Italie méridionale que les Romains ont appelée la Grande Grèce, où s'étaient établis vers le début du VIIe siècle, des colons grecs, Achéens, Messéniens, Locridiens, etc. C'était un milieu relativement neuf, moins soumis aux traditions et par conséquent plus plastique, intelligent et passionné, dans lequel la culture avait, semble-t-il, suivi le progrès de la prospérité matérielle : depuis longtemps, par exemple, il y avait à Crotone, berceau du Pythagorisme, une célèbre école de médecins.

Quelles raisons ont déterminé le déplacement de l'activité philosophique de l'Ionie vers ces régions lointaines et, par suite, la naissance d'une école *italique*, selon l'heureuse dénomination d'Aristote ? Quelle est, dans ces raisons, la part des facteurs sociaux et des facteurs individuels et contingents ? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre. Du reste, il n'est pas de problème plus embarrassant que celui de l'histoire du Pythagorisme.

En premier lieu, la partie la plus abondante et la plus précise de notre documentation provient du Pythagorisme renouvelé des dernières années de la République et des quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, et par l'intermédiaire de

Néoplatoniciens Alexandre Polyhistor, une des sources de Diogène Laërce, est en effet mêlé d'assez près aux débuts du Néopythagorisme, et ce sont des Néopythagoriciens, Apollonius de Tyane, Modératus de Gadès, Nicomaque de Gérasa qui sont les autorités immédiates des Néoplatoniciens Porphyre, pour sa *Vie de Pythagore* (avec, en outre, le roman d'Antoine Diogène, *Histoires incroyables de par delà Thulè*), et Jamblique, pour sa *Vie pythagorique*. Dans ces ouvrages il y a, cela n'est pas niable, une absence singulière d'esprit critique, un goût excessif du merveilleux, une tendance à enrichir l'ancien Pythagorisme, au moyen d'interprétations symboliques, de tout l'apport de la philosophie postérieure, et surtout platonicienne et stoïcienne. Il faut se rappeler cependant que, entre les *derniers* Pythagoriciens de l'ancienne école, au début du IVe siècle, et la renaissance du Pythagorisme à la fin de la première moitié du Ier siècle avant Jésus-Christ, la tradition ne s'est pas éteinte : Diodore d'Aspendus, Héraclide Lembus sont des Pythagoriciens ; il y en a encore au temps de Posidonius ; on célèbre des *orgies* baccho-pythagoriques. Peut-être n'est-il donc pas impossible, par une critique attentive et prudente, de démêler, sous les apports extérieurs, les étapes successives de cette obscure tradition (1). C'est ainsi que, par derrière les autorités immédiates de Diogène, de Jamblique et de Porphyre, nous atteignons des témoins vraisemblablement bien informés : l'historien de la Sicile et de la Grande Grèce, Timée de Tauroménium ; Aristoxène de Tarente qui, sans doute avant d'entrer dans l'école d'Aristote, a connu les *derniers* Pythagoriciens : Xénophile, de la Chalcidique de Thrace, et les Phliontiens Phanton, Échécrate (2), Dioclès, Polymnaste, disciples de Philolaüs et d'Eurytus, et dont le père avait à son tour connu Archytas, auteur enfin d'une *Vie pythagorique* et d'un livre de *Propositions pythagoriques* ; le péripatéticien Dicéarque

(1) Cf, **LXXVII** surtout les études 1, 2, 6, 8, 9.
(2) L'interlocuteur de Phédon dans le *Phédon* de Platon.

qui, étant de Messène, a pu avoir des sources particulières d'information.

Autre difficulté. De très bonne heure, Pythagore, le fondateur, dont il serait si intéressant de connaître la personnalité et l'action, est devenu un héros légendaire. On signalera dans la suite quelques allusions chez des contemporains (1). Mais, un demi-siècle environ après sa mort, il est déjà pour Empédocle un être surhumain (2). A peu près au même temps, Hérodote, dont la vie s'est achevée pourtant dans les milieux pythagoriciens de la Grande Grèce et de la Sicile, associe le nom de Pythagore aux enseignements et aux miracles du thrace Zalmoxis, et le Pythagorisme même, aux pratiques religieuses ou magiques des Égyptiens. Au IVe siècle, des hommes de haute culture, non pas seulement le platonicien Héraclide du Pont, très enclin au romanesque, mais même Aristote dans son livre *Sur les Pythagoriciens*, et ses élèves Dicéarque, Cléarque, Hiéronyme ou Aristoxène, accueillent et accréditent la légende : Pythagore est fils d'Apollon ou d'Hermès, il est descendu aux enfers et en est remonté, il a une cuisse d'or, possède le don d'ubiquité, fait des prophéties, etc. Au surplus, l'affectation que met Aristote à ne prononcer presque jamais son nom et à parler plus volontiers de *ceux qu'on nomme Pythagoriciens*, semble bien indiquer que pour lui Pythagore n'est qu'une figure nébuleuse.

Bien plus, si l'on essaie de retrouver, dans le développement historique de l'école et à partir du moment où s'est brisée son homogénéité primitive, ce qui revient précisément à chaque personnalité, on sent fuir le terrain. Platon apporte peu de témoignages positifs et n'offre à l'analyse indirecte qu'un tissu dont les fils originaires sont impossibles à démêler. Aristote ne nomme pas une seule fois Philolaüs ; de son livre sur Archytas il ne nous reste pour ainsi dire rien ; s'il lui arrive de citer

(1) Xénophane et Héraclite.
(2) En admettant que se rapporte bien à lui le fr. 129 d'Empédocle.

celui-ci ou bien Eurytus, on peut à bon droit se demander s'il ne leur emprunte pas seulement une expression remarquable d'une opinion qui leur est commune avec tout leur groupe ; le plus souvent on se heurte à l'énigmatique formule : *Certains Pythagoriciens disent*... (1). Ainsi donc, on n'a pas même la ressource de parvenir à la pensée de Pythagore par élimination, en lui rapportant ce qui n'appartient authentiquement à aucun autre philosophe de l'école.

Restent, il est vrai, les écrits pythagoriques, qui constitueraient des sources immédiates. Par malheur, ils sont pour la plupart très suspects : les *Vers dorés* attribués à Pythagore, qui sont une grossière compilation du IIIe ou IVe siècle de notre ère, et ses légendaires *Trois livres (éducatif, politique, physique)*, qui sont un faux du IIe ou du Ier siècle avant Jésus-Christ; les traités d'Occélus le Lucanien *Sur la nature de l'Univers* et du prétendu Timée de Locres *Sur l'âme du monde*, deux faux dont le premier est antérieur au Ier siècle avant Jésus-Christ et le second, simple résumé du *Timée* de Platon, date du Ier siècle de notre ère. Il n'est pas impossible cependant de retrouver parfois dans ces apocryphes des traces de la littérature pythagorique du Ve ou surtout du IVe siècle, dont une lettre de Lysis à Hipparque, si même elle n'est pas authentique, serait du moins un échantillon (2). Quant aux fragments de Philolaüs et d'Archytas, s'il en est qui portent la marque évidente d'influences postérieures, d'autres en revanche peuvent fort bien contenir des éléments authentiques. Le problème, à la vérité, est trop complexe pour qu'on s'y arrête ici (3).

En résumé, dans l'état actuel de la question pythagorique, il est, je crois, prudent de se borner à envisager en bloc l'ancien Pythagorisme, de la fin du VIe siècle jusqu'au milieu du IVe, comme une doctrine relativement homogène, sans

(1) Cet anonymat est rendu sensible par la lecture des dix pages du ch. 45 de **LXVIII**. — (2) Cf. **LXVII**, études 1 et 2.
(3) Problème renouvelé par le travail d'Erich Frank (**LXXIX**b).

entreprendre, sinon dans quelques cas privilégiés, de déterminer la contribution propre de chaque philosophe (1).

Pythagore, né à Samos, avait quarante ans environ quand, pour des raisons mal connues, il quitta son pays natal et vint en Italie. De sa vie à Samos on ne sait presque rien. Parmi les maîtres qu'on lui prête, certains comme Anaximandre ou Phérécyde ne sont pas vraisemblables ; d'autres sont des personnages fabuleux, tels le guérisseur Aristéas de Proconnèse et Abaris l'Hyperboréen, prêtre d'Apollon. Il est possible, à considérer le jugement d'Héraclite sur la méprisable science et la funeste *polymathie* de Pythagore (2) et, d'autre part, les témoignages d'Hérodote sur l'aspect religieux de son activité, que sa personnalité philosophique avait déjà le caractère complexe qu'on lui voit en Italie. Quant aux multiples voyages qu'on lui attribue, par exemple en Perse, où il ne manque pas de se rencontrer avec le mage Zaratas, et jusque chez les Druides de la Gaule, ceux qui sont réels seraient sans doute antérieurs à son établissement en Italie. Il y débarque à Crotone, et, à la demande, dit-on, de l'Assemblée des anciens, sur qui ses discours avaient fait grande impression, il y commence une œuvre de prédication et d'apostolat. Sa renommée s'étend : il lui vient des disciples de toute la Grande Grèce, de la Sicile, et même de Rome. Telles sont les origines de l'association pythagoricienne, dont l'objet, éducatif et mystique, est l'initiation à une nouvelle règle de vie, association ouverte aux femmes, comme le montre l'exemple célèbre de Théano, et aux étrangers. Elle n'est devenue que secondairement une *hétairie* (société) politique à Crotone en conséquence de son attachement à la discipline et de son recrutement même, qui devaient la rendre hostile à l'instabilité démocratique. D'autre part, en dehors de la société-mère de Crotone, l'affiliation à

(1 Contrairement à ce qu'a fait **LXXI**, qui étudie séparément Pythagore et les vieux Pythagoriciens, puis Philolaüs et les jeunes Pythagoriciens.

(2) Fr. 40 Diels [16 Bywater] ; le fr. 129 D. [17 B.] est probablement un faux.

celle-ci des dirigeants d'une cité ou d'un bon nombre de ses citoyens ne pouvait manquer d'en modifier l'orientation politique. C'est ainsi que l'esprit de l'association devint prédominant à Sybaris, à Rhégium et, en Sicile, à Agrigente, à Catane, à Tauroménium. Les préambules des lois de Zaleucus pour Locres et de Charondas pour Catane et Rhégium, sans procéder directement du Pythagorisme, sont un bon témoignage de cet esprit.

Cependant, s'exaltait sans doute chez Pythagore, au contact des témoignages que ses adhérents lui donnaient de leur foi, la conviction qu'il pouvait avoir déjà du caractère surnaturel de sa personne et de sa mission. Le sentiment des fidèles se traduit du moins assez clairement dans une formule que rapporte Aristote (1), et avec laquelle s'accordent tant de récits merveilleux : *Il y a une espèce d'animal raisonnable qui est le dieu ; une autre est l'homme ; Pythagore est un exemple de la troisième*. Bref, il est de ces hommes inspirés et démoniaques, qui sont des intermédiaires entre l'ordre divin et l'ordre humain. — Cet enthousiasme, toutefois, n'était pas unanime. L'opposition, dont l'association avait triomphé à Crotone, n'avait pas cessé d'y couver. Un jour, enfin, la révolte éclata avec violence, conduite par Cylon, Crotoniate riche et de bonne famille. On assiégea la maison de Milon, où tenaient assemblée les dirigeants de la société; on y mit le feu, et presque tous périrent dans les flammes : seuls réussirent à s'échapper, d'après une tradition unanime, Archippe et Lysis, qui, sur la fin de sa vie et après un séjour en Achaïe, devait être à Thèbes le maître aimé et respecté d'Épaminondas. Quant à Pythagore lui-même, il y a, en ce qui le concerne, désaccord entre Dicéarque et Aristoxène : celui-c veut que, obligé par les attaques de Cylon de quitter Crotone et retiré à Métaponte, il fût déjà mort avant le désastre; sui-

(1) Fr. 187.

vant l'autre, il n'était pas présent au *Siège* de la société lors de l'incendie, et, ayant pu s'enfuir à Locres, il vint ensuite à Tarente, enfin à Métaponte, où il mourut après un jeûne de quarante jours. Tous ces événements sont donc enveloppés de ténèbres où pourrait seule jeter quelque clarté une minutieuse comparaison des données contradictoires de la tradition (1). Il semble, du moins, que Pythagore ait atteint un âge avancé et que sa mort doive être placée vers la fin du premier tiers du ve siècle. — Des Pythagoriciens de cette première génération quelques noms sont restés, notamment ceux de Cercops, de Pétron, de Brotinus, d'Hippase. Peut-être pourrait-on nommer ici le célèbre poète comique Épicharme, jeune contemporain de Pythagore et qui passa à Syracuse une grande partie de sa vie. On trouve en effet, dans plusieurs fragments, des idées pythagoriques, mais avec des marques incontestables de l'influence de Xénophane et d'Héraclite.

La révolution de Crotone fut suivie de mouvements analogues un peu partout dans la Grande Grèce. Les Pythagoriciens réussirent néanmoins à se maintenir à Rhégium, avec Archippe et Clinias, et à Tarente où vécut, dans la première moitié du IVe siècle, le célèbre Archytas, dont les relations avec Platon sont certaines, en dépit des fables dont elles sont entourées, et qui exerça dans sa ville une autorité politique capable de tenir tête à celle du tyran Denys à Syracuse. — Mais d'autres membres de l'association passèrent d'Italie dans la Grèce continentale. Deux centres pythagoriciens y furent fondés, l'un à Thèbes, l'autre à Phlionte Le fondateur du premier est Philolaüs, le grand homme de la seconde génération pythagorique, sur lequel malheureusement nous ne savons presque rien. Il n'est pas impossible que, vers le début du IVe siècle, il soit rentré en Italie, à la faveur de l'intervention conciliatrice des Achéens qui avaient obtenu le rap-

(1) Cf. **LXXIX**, 3e partie.

pei des bannis. C'est à son école qu'auraient appartenu les interlocuteurs thébains de Socrate dans le *Phédon*, Simmias et Cébès, et Lysis en aurait été le continuateur. L'école de Phlionte s'il est vrai que Eurytus, son fondateur, ait été le disciple de Philolaüs, serait une filiale de celle de Thèbes ; c'est à elle qu'appartiennent, comme on l'a vu, les Pythagoriciens qu'a connus Aristoxène.

Un effacement si apparent des individus derrière la personnalité de l'École, en nous dispensant de citer d'autres noms, s'explique peut-être, dans le cas du Pythagorisme, par des raisons particulières. Il a été, en effet, beaucoup moins une école philosophique, même de forme embryonnaire, qu'une sorte de franc-maçonnerie religieuse. Or, il existait alors, et depuis trois siècles peut-être, une association analogue, l'Orphisme. Les origines en sont obscures, et, bien qu'il ait agi certainement sur le Pythagorisme, il est probable que celui-ci a puissamment contribué à son tour à lui donner la forme sous laquelle il nous est connu. De très bonne heure, il est uni aux mystères dionysiaques. Si l'Apollinisme prédomine au contraire chez les Pythagoriciens, il s'y mêle cependant en fait à l'Hyperboréisme et, comme on l'a vu, à la légende du dieu gète Zalmoxis ; la descente de Pythagore aux enfers rappelle, autant et plus que celle de Zalmoxis, l'histoire d'Orphée, l'enchanteur thrace. Quoi qu'il en soit de ces questions d'influence, particulièrement épineuses, le but de l'Orphisme est la révélation mystique d'une règle de vie au moyen d'une initiation secrète. Celle-ci consiste en *rites de purification* (καθαρμοί), par lesquels l'âme sera, dans une extase, *déliée* du corps, qui est pour elle comme une tombe (σῶμα—σῆμα), et préservée des dangers qui l'attendent dans l'Hadès (1). Son objet est moins d'enseigner quelque chose que de mettre ceux qui ont été initiés dans un état affectif déterminé.

(1) Tablettes d'or des IVe et IIIe siècles av. J.-C. trouvées dans l'Italie méridionale, à Thurii et à Pétélia, à Rome et en Crète. Cf. **LXVIII**. ch. 66, 17-21.

Ainsi l'Orphisme est une association indépendante des groupements nationaux, c'est un culte privé hors des cadres de la religion publique ou d'autres mystères que celle-ci reconnaissait, à Éleusis par exemple, et plus efficace aux yeux de ses fidèles. Moins asservi aux vieilles solidarités, le milieu social de l'Italie méridionale et de la Sicile était, peut-on croire, favorable à la propagande orphique, qui préparait ainsi le terrain à une autre institution du même genre, mais plus cohérente et plus disciplinée.

La règle de vie pythagorique, à la différence de l'Orphisme, faisait place, en outre, à côté de croyances et de pratiques religieuses, à des spéculations intellectuelles, qui y représentaient au reste de véritables pratiques religieuses. Pythagore passe pour être l'inventeur du mot *philosophie*, « l'effort vers la sagesse » étant précisément un facteur de sanctification morale. Quand les adeptes s'appliquaient aux mathématiques, à l'astronomie, à la musique, à la médecine, à la gymnastique, à la lecture commentée d'Homère et d'Hésiode, c'est qu'ils voyaient dans ces études, à des degrés différents, des moyens de purifier les âmes et, corrélativement, les corps.

Parmi les purifications dépourvues de caractère spéculatif, il y en a d'abord de positives, et qui concernent la conduite des affiliés. Chaque soir, ils doivent faire un examen de conscience en trois points : *En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait de bon ? De ce qu'il me fallait faire, que n'ai-je pas accompli ?* En s'éveillant, ils doivent régler le bon emploi de leur journée. La morale de la confrérie paraît avoir été réunie dans un catéchisme, versifié pour être plus aisément retenu (*Discours sacré*, ἱερὸς λόγος) : respecter les dieux et se soumettre à leur volonté, rester fermement au poste qu'ils nous ont, dans la vie, donné à garder, prêter main-forte à la légalité contre les factieux, être fidèle à ses amis et se dire qu'entre amis tout est commun (φιλότης ἰσότης), être modéré et simple dans l'usage des biens, avoir honte de soi quand on a mal fait, craindre de jurer en

vain et faire honneur à son serment, garder enfin le secret des enseignements reçus par l'initiation. Cette prescription du secret, qui ne doit pas être confondue avec l'obligation du silence imposée aux novices à titre d'épreuve préparatoire, s'étendait très probablement à tout ce que comprenait l'initiation, et par conséquent même à la partie spéculative des révélations. Dans l'histoire d'Hippase, mis à mort pour avoir trahi un mystère géométrique, il y a sans doute un fond de vérité. Peut-être l'engagement qui liait à cet égard les initiés a-t-il sa formule rituelle dans le fameux serment des Pythagoriciens ; *Non ! je le jure par Celui qui a révélé à notre âme la tétractys* [le quaternaire], *qui a en elle la source et la racine de l'éternelle nature*... Le caractère mystique du Pythagorisme se révèle encore par d'autres indices : c'est caché par un rideau, que le Maître parle aux novices, et le fameux : *Il l'a dit* (αὐτὸς ἔφα) ne signifie pas seulement que sa parole doit être aveuglément crue, mais aussi que son nom sacré ne doit pas être profané.

A plus forte raison cette religiosité foncière explique-t-elle les prescriptions négatives de la règle. On sait en effet quelle place y tiennent tant d'interdictions déconcertantes : s'abstenir des fèves et de la mauve, s'abstenir de la chair des animaux, non pas absolument, mais sous certaines conditions, et s'écarter des bouchers ou des chasseurs qui détruisent leur vie, s'abstenir de vêtements de laine et n'en porter que de lin, ne pas sacrifier le coq, ou le coq blanc, ne pas rompre le pain et ne pas le manger à la miche entière, ne pas tisonner le feu avec un couteau, ne pas ramasser ce qui est tombé à terre, ne pas aider un porteur à décharger son fardeau, ne pas laisser sur la cendre l'empreinte de la marmite, etc., etc. Au sujet de ces *tabous*, la confusion et l'embarras des témoins sont extrêmes. Il y en a qui discutent, cherchent partout des raisons utilitaires, rejettent enfin ce qu'ils ne peuvent expliquer ainsi. D'autres acceptent tout et découvrent laborieusement dans chaque prohi-

bition une pensée morale, qui s'y cache sous le *symbole* (1). Ce que valent des interprétations de ce genre, on le sait aujourd'hui. Il suffit, pour l'objet de ce livre, d'avoir signalé la permanence dans le Pythagorisme de ces curieux vestiges d'une mentalité religieuse primitive.

Toutes ces prescriptions, négatives comme positives, se trouvaient, semble-t-il, dans une sorte de code du parfait pythagoricien (2). La forme en était celle du questionnaire. Or, parmi les questions, il y en avait aussi qui ne concernaient pas des obligations spéciales. Les unes étaient des définitions mystiques et répondaient à la question « τί ἐστι ; » : *Qu'est-ce que les Iles des Bienheureux ? C'est le Soleil et la Lune*. D'autres étaient des perfections et répondaient à la question *Qu'y a-t-il de plus...* (τί μάλιστα ;) : *Qu'y a-t-il de plus juste ? L'acte du Sacrifice*. Ces règles de la connaissance et de la conduite s'appelaient les *acousmata*, les articles de foi ; ils constituaient la *philosophie des Acousmatiques*, auxquels s'opposaient, dit-on, les *Mathématiciens* ou *hommes de science*.

Cette opposition ne paraît pas être une opposition primitive ; elle ne correspond pas à celle des novices, ou *exotériques*, et des initiés, ou *ésotériques*. Elle provient d'un schisme, qui s'est sans doute produit dans la Société vers la fin du ve siècle. Association spirituelle, le Pythagorisme avait eu l'ambition de devenir une puissance temporelle. Il n'y avait pas réussi, et c'est, peut-on croire, de cet échec qu'est résulté le dédoublement des tendances religieuses et spéculatives, dont l'union était, à l'origine, si étroite. Les uns, pour conserver à l'Ordre une vie spirituelle parallèle à celle de l'Orphisme et capable de la même force d'expansion ou de résistance, s'attachèrent avec une passion aveugle à l'élément sacramentel et mystérieux de la révélation, à des rites et à des formules : les Acousmatiques ont

(1) Les *symboles*, c'est le nom classique de ces interdictions dans la littérature pythagorique ultérieure.

(2) LXVIII, ch. 45, C 4.

voulu être des croyants et des dévots. Les autres, sans abandonner formellement le *credo* des premiers, en jugèrent l'horizon trop étroit ; ils voulurent être, et eux aussi pour le salut spirituel de leur Ordre, des hommes de science. Mais cela n'était possible qu'à la condition de renoncer à l'obligation du secret mystique et de justifier rationnellement des propositions doctrinales. Aux yeux des dévots, ces *savants* étaient donc des hérétiques. Mais ce sont eux, hommes de la seconde génération pythagorique, qui ont transformé en une école de philosophie l'association religieuse originaire. C'est pourtant celle-ci, réduite à ses rites et à ses dogmes, qui a survécu jusqu'au réveil néopythagoricien, tandis que les erreurs comme les découvertes de l'école philosophique étaient destinées à se perdre dans le progrès général de la réflexion et de la science.

Qu'y a-t-il de plus sage ? — Le Nombre. Qu'y a-t-il de plus beau ? — L'Harmonie. Dans ces deux articles du catéchisme des Acousmatiques, sont énoncées mystiquement les deux idées dominantes de la doctrine pythagorique.

Dans les nombres, les plus simples des choses mathématiques, dit en substance Aristote (1), les Pythagoriciens avaient cru apercevoir, bien plutôt que dans l'eau, le feu, etc., un grand nombre de ressemblances avec les êtres et les phénomènes. Ils pensèrent donc que les éléments des nombres sont les éléments de toutes choses et que le monde tout entier est harmonie et nombre. Ainsi, comme pour des Physiciens, les nombres sont pour eux ce dont les choses proviennent et à quoi elles retournent, leurs causes immanentes et leur substance. A cette conception Aristote en juxtapose, sans distinguer, une autre, d'après laquelle les nombres sont les modèles qu'imitent les choses, sans que pourtant, semble-t-il, ces modèles soient séparés de leurs copies. Cette représentation plus subtile du rapport des nombres aux choses paraît avoir été préférée par

(1) *Metaph.*, A 5, 985^{b} 26-33, 986^{a} 1-3 ; 6, 987^{b} 10-12, 24-30.

les jeunes Pythagoriciens, et il n'est pas douteux qu'elle aït inspiré Platon. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, qu'elles aient coexisté l'une à l'autre dans la doctrine primitive.

C'est une tendance religieuse très ancienne, qu'on ne peut s'étonner de rencontrer dans le Pythagorisme primitif, d'attribuer à certains nombres une valeur sacrée et une vertu mystérieuse. Mais ce qui, selon la tradition, aurait conduit Pythagore à chercher dans ce sens le fondement d'une explication systématique des choses, ce serait la constatation expérimentale de ce fait que les *qualités* et les *rapports* des accords musicaux sont constitués par des nombres : quand les marteaux frappent sur l'enclume, la hauteur des sons varie avec leur poids, et de même pour les cordes tendues par des masses variables. Les inexactitudes évidentes, dont la tradition s'est enrichie en voulant être trop précise, ne suffisent peut-être pas à prouver qu'elle soit fondamentalement fausse. En tout cas, si le nombre est constitutif de l'accord musical, il peut l'être, par analogie, d'autres choses, et même de toutes choses. Ainsi 7 sera le *temps critique* (χαιρός); car, par exemple, les périodes de sept jours, mois ou années ont dans le développement des êtres un rôle prépondérant. Le mariage est constitué par 5, qui unit au premier pair le premier impair (l'unité étant à part); 4 ou 9 sont la justice, car ce sont les deux premiers nombres obtenus par la multiplication du premier pair et du premier impair par eux-mêmes ; or dans la justice il y a réciprocité de rémunération (τὸ ἀντιπεπονθός). Tandis que l'intelligence, toujours immobile en elle-même, est constituée par l'unité, l'opinion sera 2, parce qu'elle est oscillante et mobile. Bien que, d'après Aristote, les Pythagoriciens n'aient pas donné beaucoup d'exemples de ces applications, on doit y rapporter cependant la bizarre méthode de figuration graphique, au moyen de laquelle Eurytus prétendait trouver le nombre de l'Homme ou du Cheval, en comptant les pierres de couleur qui lui avaient servi à en donner schématiquement la ressemblance. En résumé, *toutes les choses qu'il*

nous est donné de connaître possèdent un nombre, et rien ne peut être conçu ni connu sans le nombre (1). Il nous révèle donc l'essence des choses, et voilà pourquoi il est ce qu'il y a de plus sage.

Quant à l'harmonie, la chose la plus belle, c'est, disait peut-être Philolaüs, *l'unification du multiple composé et l'accord du discordant* (fr. 10 D.). Chaque chose est une harmonie de nombres et le nombre est une harmonie d'opposés, si bien que, comme on l'a vu, les éléments des nombres sont aussi ceux des choses. L'opposition fondamentale est celle de l'*Illimité* et de la *Limite*. Puis viennent, dépendant respectivement de ces premiers termes, le *Pair* et l'*Impair*, le *Multiple* et l'*Un*. Éléments du nombre, Pair et Impair en sont en même temps des *qualités spécifiques*, qui se manifestent en nombres par l'opposition suivante. Mais ce qui rend les nombres alternativement pairs et impairs en changeant leur qualité, c'est déjà une unification harmonieuse de ces deux opposés, l'unité arithmétique (2), qui est vraisemblablement ce que Philolaüs appelait le *Pair-Impair* (ἀρτιοπέρισσον), ou la troisième qualité du nombre. Une table systématique de ces couples d'opposés, dressée presque sûrement par des pythagoriciens de la deuxième génération, comprenait en outre, rangées *par files* ou séries linéaires (κατὰ συστοιχίαν) sous les trois premières, sept autres oppositions : *Gauche* et *Droite* ; *Femelle* et *Mâle* ; *En repos* et *Mû* ; *Courbe* et *Rectiligne* ; *Obscurité* et *Lumière* ; *Mauvais* et *Bon* ; *Oblong* et *Carré* (3). Il y a donc dix couples d'opposés, ni moins ni plus, car 10 est le nombre parfait. Et c'est pourquoi, sans doute, on n'y avait pas inséré *Faux* et *Vrai*, bien que Philolaüs ait mis l'erreur du côté de l'Illimité (4). Cet étrange symbolisme contient au reste bien d'autres obscurités, dont quelques-unes s'éclaireront peut-être un peu par la suite.

(1) Philolaus, **LXVIII**, B 4 et 11 mil.
(2) Distincte par conséquent de l'Un, le terme simple qui s'oppose au Multiple.
(3) Ar. *Metaph.*, A 5, 986a 22-b 4. — (4) **LXVIII**, B 11, fin du § 4.

Comment, maintenant, le nombre était-il conçu ? Il semble bien, d'après l'exemple déjà mentionné de la méthode d'Eurytus, d'après le témoignage d'Aristote, d'après un curieux fragment du livre de Speusippe *Sur les nombres pythagoriques* (1), que ce fût dans l'étendue : ce ne sont pas des sommes arithmétiques, mais des figures et des grandeurs ; 1, c'est le point, 2 la ligne, 3 le triangle, 4 le tétraèdre ; les nombres sont causes des choses en tant qu'ils sont les *limites* ou *termes* (ὅροι) qui les définissent, comme les points déterminent les figures. Un signe symbolique, tel qu'une lettre de l'alphabet, n'est donc pas une représentation suffisante du nombre. Il faut avant tout montrer intuitivement, par une construction, comment il est une harmonie de l'Illimité et de la Limite, celle-ci bornant par ses unités-termes une étendue indéterminée. Bref, le nombre n'est pas encore conçu sous une forme rigoureusement abstraite ; car, sans être pour cela considéré comme un continu, il est une figuration spatiale de points séparés les uns des autres.

Le facteur capital de cette construction est ce que les Pythagoriciens nomment le *gnomon*, c'est-à-dire l'*équerre* au moyen de laquelle les nombres, et par suite les choses, se « définissent » matériellement, forment des groupes homogènes et deviennent ainsi connaissables (2). Ainsi, que à l'entour de l'unité figurée par un point nous disposions l'équerre, trois points figureront celle-ci ; que nous la reportions à l'entour de la figure ainsi obtenue, cinq points seront cette fois nécessaires pour la figurer. Bref, à partir de l'unité, nous devrons successivement employer à cet encadrement par le gnomon un nombre de points qui correspond à la série des nombres impairs, 3, 5, 7, etc. Or, à chaquefois, nous aurons obtenu une *même* figure, dans laquelle le rapport des côtés est toujours le même, c'est-à-dire un carré, de sorte que les nombres obtenus devront eux-mêmes être appelés des carrés : 4, 9, 16, etc. Le *Carré* est donc du

(1) Textes *ibid.*, ch. 32, A 13 ; ch. 33, A 3 ; ch. 45, B 9 et 25.
(2) Cf. PHILOLAUS, fr. 11, § 2 s. *fin.*

côté de l'*Impair*, et celui-ci à son tour du côté de la *Limite*, puisque, dans un nombre impair, le vide entre les deux parties égales est toujours comblé par une unité intermédiaire, et que, d'autre part, la suite des gnomons impairs donne lieu à des figures dont la limitation est parfaite. La figure serait au contraire à chaque fois *autre*, si, au lieu d'un point unique, nous avions voulu en encadrer deux par le gnomon : celui-ci se figurerait alors en effet par quatre points. Puis il en faudrait six pour encadrer la figure obtenue. Et ainsi de suite, les gnomons étant constitués par la série des nombres pairs (à partir de 2) : 4, 6, 8, etc. Or, on voit que jamais, dans les figures obtenues, le rapport des côtés ne reste le même : ce sont donc des figures *hétéromèques* ou oblongues, et les nombres constitués par ces figures, 6, 12, 20, etc., porteront aussi le même nom. Pour des raisons inverses de celles qui précèdent, l'*Oblong* se trouve ainsi placé du côté du *Pair*, comme celui-ci du côté de l'*Illimité* (1). Enfin, il paraît certain que les Pythagoriciens avaient, selon la même méthode et dans le même esprit, distingué d'autres espèces de nombres, les uns plans, comme les rectilinéaires et les polygonaux, dont les plus simples sont les triangulaires, les autres solides. Il suffira de considérer l'exemple des rectilinéaires, ou, comme on a dit, des impairement-impairs : *faits de limitants*, dit Philolaüs (2), ce sont des *champs de travail qui limitent* à leur tour ; cela veut dire qu'ils sont faits d'impairs et impairs eux-mêmes, si bien qu'aucun autre nombre ne peut les mesurer, sinon eux-mêmes ou l'unité ; de même, une droite est semblablement située par rapport à tous ses points ; aussi le *Droit* figure-t-il dans la table des oppositions sur la ligne de l'*Impair* et de la *Limite*.

Il est important de l'observer, toutes ces spéculations arith-

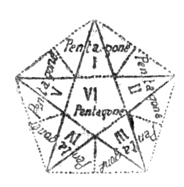
(1) **LXVIII**, ch. 45, B 2 et 28. Cf. **XXI**, 113 sq., 115-117.

(2) **LXVIII**, ch. 32, B 2 ; cf. A 13. Consulter en outre Théon, *Arithmétique*.

métiques dérivent de l'inspiration religieuse ; c'est un approfondissement de cette inspiration mystique qui a détaché définitivement l'arithmétique spéculative des calculs utilitaires. Néanmoins, et surtout avec l'ancien Pythagorisme, découvrir quelque propriété des nombres, c'était toujours en découvrir quelque qualité symbolique ou quelque *épithète* divine caractéristique (1). Ainsi 3 est le premier nombre qui ait *commencement, milieu et fin*, le premier parfait, celui par lequel se définissent l'Harmonie et le Tout. Mais le nombre véritablement parfait, parce que, dit Philolaüs (2), il manifeste le mieux la *vertu* (δύναμις) du Nombre, c'est la Décade : *car elle est grande, elle parfait et réalise toutes choses : principe et guide de la vie, aussi bien divine et céleste qu'humaine... ; sans elle, tout est indéterminé, mystérieux, obscur.* En elle, pour la première fois, est enfermé un nombre égal d'impairs et de pairs, l'unité avec le premier pair, le premier impair avec le premier carré. C'est le *fondement* de tous les nombres. 7 est Minerve, en tant qu il est, dans la décade, le seul nombre qui ne soit engendré par aucun de ceux qu'elle comprend et qui n'en engendre aucun. Il forme en outre, avec 4, une moyenne proportionnelle entre 1 et 10 (3). Un autre nombre privilégié est 9, le premier carré impair. Quant à la fameuse *Tétractys*, dont il a été déjà question (4) et qu'il ne faut pas confondre avec le 4, elle est, en principe, la série des quatre premiers nombres, dont la somme fait 10 et se représente par le triangle décadique. C'est aussi la progression, de raison 2 et 3, de quatre nombres à partir de l'unité ; or les deux derniers nombres, dont l'un est le premier cube pair et le second, le premier cube impair, additionnés entre eux et avec l'unité, donnent la somme des huit premiers nombres, quatre pairs, quatre impairs.

(1) Cf. **LXXVII**, étude 4 et, dans l'édition des *Theologumena* de Jamblique par De Falco (Teubner), l'index des *Epitheta numerorum*.
(2) Philol. Fr. 11, début. — (3) $1 + 3 = 4 + 3 = 7 + 3 = 10$.
(4) P. 66. Cf. **LXXVII**, 8e étude.

La contribution du Pythagorisme à la constitution d'une géométrie autonome est marquée du même caractère. Quand Pythagore, dit-on, eut découvert la démonstration abstraite du rapport, déjà connu des Égyptiens (p. 39), de l'hypoténuse du triangle rectangle avec ses côtés, une tradition veut qu'il ait remercié les dieux de cette révélation en leur sacrifiant un bouc. Sans insister sur d'autres théorèmes ou problèmes, dont l'école aurait trouvé la solution démonstrative, sur les termes qu'elle aurait introduits dans la langue de la géométrie, on signalera seulement des études, non douteuses, sur quelques-uns au moins des polyèdres réguliers, et surtout du tétraèdre et du dodécaèdre. Or, c'est de cette dernière figure, coupée par moitié en deux pentagones, qui se décomposent à leur tour en six figures semblables, que les Pythagoriciens tiraient le fameux emblème mystique du *Pentalpha* ; ce qui suppose la division de la droite en moyenne et extrême raison. Enfin, même si la tradition n'est pas vraie, d'après laquelle la trahison d'Hippase serait d'avoir révélé le mystère de l'incommensurabilité de la diagonale, il n'est pas impossible que, en voulant représenter en points-unités le rapport de l'hypoténuse aux côtés d'un triangle rectangle, quand ceux-ci sont l'unité, ils aient été conduits à réfléchir sur les irrationnelles.



La considération des accords musicaux, qui fut peut-être, comme on l'a vu, le principe de la doctrine, et vraisemblablement aussi celle du canon de la statuaire [1], ont fourni aux Pythagoriciens l'occasion de découvrir et d'étudier les *médiétés* ou *proportions* : arithmétique, géométrique, harmonique. Philolaüs a fait (fr. 6, § 2) une analyse très précise de l'octave, qu'il appelle *harmonie*. Soit le rapport de longueur des quatre cordes d'une lyre, la *basse*, la *tierce*, la *moyenne*,

(1) H. Diels rattache (**LXVIII**, ch. 28) à l'inspiration pythagoricienne le *canon* de Polyclète.

la *haute*, représenté par des nombres entiers, 6, 8, 9, 12. Il calculait les intervalles et les divers rapports numériques des consonances : de la *syllabe* (la quarte), entre la première et la seconde ou entre la dernière et la troisième; de celle *qui passe par les cordes aiguës* (la quinte), entre la première et la troisième ou entre la seconde et la dernière; enfin de celle *qui passe sur toutes les cordes* (octave, ἡ διὰ πασῶν). C'est alors le *rapport double*, 12 : 6, ou 4 : 2. Or ce rapport 12 : 6 est précisément égal au rapport de l'excès de la dernière sur la seconde à l'excès de celle-ci sur la première, 12—8 : 8 — 6. On se contentera, sans poursuivre cette analyse en détail, de faire deux remarques. Les rapports numériques dans lesquels on exprime les faits de l'expérience permettront ensuite d'aller au devant de ceux-ci, de retrouver par exemple la longueur relative d'une des cordes par l'étude d'une proportion. Cet usage de la mathématique est pour le progrès de la science d'une importance considérable. D'autre part, quand Philolaüs appelait le cube l'*harmonie géométrique*, parce qu'il a douze arêtes, huit sommets et six faces (1), il montrait par une audacieuse analogie comment la relation numérique, isolée de sa matière, devient capable de s'étendre à une pluralité de choses diverses.

La cosmologie pythagorique est mal connue, surtout sans doute parce que l'attention des témoins s'est de préférence portée vers les spéculations mathématiques de l'école, peut-être aussi parce qu'elle différait peu de celle d'Anaximandre, et principalement d'Anaximène. Étant une harmonie, le monde est une chose qui a commencé et dont la génération doit être analogue à celle de l'harmonie du nombre, c'est-à-dire une détermination d'un espace vide indéterminé. Le monde en effet s'est constitué par une sorte d'aspiration de l'air illimité (πνεῦμα), qui est en dehors du ciel, de sorte que, le ciel ayant

(1) *Ibid.* ch, 32. A 24.

absorbé en lui ce vide, celui-ci y sépare désormais les choses. Quant à l'agent de cette aspiration et de la détermination qui en résulte, c'est un mystérieux feu central, que les Pythagoriciens appelaient symboliquement la *mère des dieux*, autrement dit des astres, le *foyer* de l'univers, le *poste de Zeus*, son *trône* ou sa *tour*, le *point d'attache* et l'*unité de mesure* de la nature. Si donc Hippase a considéré le feu comme premier principe, rien ne prouve que ce doive être sous l'influence d'Héraclite. Les choses particulières se produiraient ensuite par des condensations et des raréfactions. Ceci implique le vide, et il en serait de même dans la théorie d'Ecphante, pythagoricien de la deuxième génération, pour lequel les unités étendues seraient de véritables atomes. Quoi qu'il en soit, le monde, ainsi constitué et plus ou moins sur le type d'un vivant, s'organise progressivement, et le bien ne s'y réalise que peu à peu (1). Mais, loin d'être un progrès sans fin, cette évolution s'achève, au moins selon Philolaüs, avec la *grande année*, pour recommencer ensuite, parfaitement identique à elle-même (2). Enfin il y a une pluralité de mondes, mais en nombre fini ; on mentionne même un calcul de Pétron sur le nombre de ces mondes, disposés en triangle.

C'est autour du feu central que tout s'ordonne et que se fait la révolution circulaire des dix corps célestes. La partie la plus élevée, et l'enveloppe de l'Univers, était appelée *Olympe* : elle comprend le ciel des fixes, dont peut-être le mouvement propre d'orient en occident aurait été pour la première fois reconnu par Pythagore, et, en outre, un autre feu opposé au feu central et dans lequel les éléments existent dans toute leur pureté. Au-dessous se trouve le *Cosmos*, où se meuvent les cinq planètes, dont le mouvement est inverse de celui du ciel des fixes, le soleil et la lune. Enfin l'*Ouranos* proprement dit est la région sublunaire et circumterrestre, celle du deve-

(1) Ar., *Metaph.*, Λ 7, 1072b 30-34 ; cf. CXX, p. 510 n. 455, I.
(2) Comme plus tard chez les Stoïciens.

nir désordonné et de l'imperfection. Sans s'arrêter à l'obscure question de savoir pourquoi il en est ainsi malgré le voisinage du principe directeur, on remarquera seulement que, si la terre n'est plus au centre, elle devient alors un astre comme d'autres, se mouvant autour du feu central, ce qui produit la succession des jours et des nuits. Mais à quoi servait désormais aux Pythagoriciens la révolution diurne, dont c'était la fonction propre dans l'hypothèse géocentrique ? Ce problème, depuis longtemps débattu par les historiens de l'astronomie, semble provisoirement inextricable. Ce qui est du moins très sûr, c'est que, entre le feu central et la terre, tournant avec celle-ci sur une moindre orbite et du côté de l'hémisphère que nous n'habitons pas, ce qui explique son invisibilité, ils plaçaient une *antiterre*, dont l'existence complétait ainsi la série décadique des corps célestes. Le rôle de ce dernier corps, et peut-être aussi d'autres corps pareillement invisibles, semble avoir été d'expliquer les éclipses de lune, et pourquoi elles sont plus fréquentes que les éclipses de soleil. Car c'est du feu central que, semblables à des miroirs, la lune et le soleil même reçoivent leur lumière, et ce dernier sa chaleur, qu'ils réfléchissent ensuite vers nous. Aussi doit-on distinguer trois soleils, dont l'un est l'astre lui-même, c'est à dire le miroir, les deux autres, les rayons incidents qui viennent du feu central, et les rayons réfléchis de notre côté. Au lieu de supposer, pour expliquer le jour et la nuit, une révolution d'occident en orient de la planète terre, qui alternativement lui permette ou l'empêche de recevoir ces rayons, cer ains Pythagoriciens auraient, dit-on, admis une rotation de la terre sur son axe, soit, comme Hicétas de Syracuse (qui n'est peut-être pas seulement l'interprète fictif de l'opinion personnelle d'Héraclide du Pont, dans un dialogue de ce platonicien), en laissant le feu au centre du monde, soit, comme l'aurait fait Ecphante, en y plaçant la terre (1). Quant au soleil, avant l'incendie de Phaéthon, sa

(1) **LXVIII**, ch. 37, 1 (cf. ici, p. 286); ch. 38, 1 fin et 5.

route était, non le zodiaque, mais la voie lactée, considérée d'ailleurs par certains Pythagoriciens comme la poussière d'un astre embrasé, puis dispersé. Enfin, selon Philolaüs (1), la lune aurait, en rapport avec une longueur plus grande de ses jours, des animaux et des plantes plus grands et plus beaux que ceux de la terre. Il était naturel que l'esprit mathématique de l'école mît sa marque sur cette cosmologie. Chaque astre est en effet le lieu propre d'un nombre : le feu central étant celui de l'Un- principe, l'antiterre est le lieu du premier 1 de la décade, la terre, le lieu de 2 ou de l'opinion, le soleil celui de 7, parce que, à partir des fixes, il occupe le septième rang, et aussi du *temps critique*, puisqu'il règle le cours des saisons, etc. Rien de plus célèbre, d'autre part que la doctrine de l'*harmonie des sphères*, dont le fond subsisterait, même si, contrairement à de nombreux témoignages, on devait croire que les premiers au moins des Pythagoriciens étaient restés fidèles à la représentation que s'étaient faite des astres Anaximandre et Anaximène. Ce qui prouverait en tout cas l'ancienneté de cette doctrine dans la tradition de la Société, c'est, dans le catéchisme des Acousmatiques, l'identification de l'oracle delphique à la tétractys et à l'harmonie, *dans laquelle sont les Sirènes* (2). Si un corps, en se mouvant assez rapidement, rend un son, par analogie il doit en être de même pour les astres. Or leur vitesse variera avec leur distance, comme la vitesse des vibrations avec la longueur des cordes de la lyre. On doit donc retrouver dans le système céleste les consonances de la lyre. Pourquoi n'entendons-nous pas cette harmonie ? C'est précisément parce que jamais nous n'avons cessé de l'entendre, et qu'un son n'est perçu que par rapport à des silences. A la vérité, il est difficile, en présence du désaccord des témoignages, de se faire une idée précise du détail de cette astronomie musicale (3).

(1) *Ibid.*, c. 32, A 20. — (2) **LXXVII**, 132 sq., 260 sq., 276.
(3) On la retrouve plus ou moins transformée dans le mythe d'Er, au Xe livre de la *République* ; cf. ici, p. 238.

Il est impossible de détacher les conceptions biologiques et médicales des Pythagoriciens de leurs relations avec l'école de médecins de Crotone (1), et surtout avec Alcméon (2). Aussi y a-t-il in érêt à intercaler ici un bref exposé des théories de ce dernier en matière de physiologie et de psychologie.

Tandis que, avant lui et encore par la suite, le cœur était regardé comme le sensorium commun et le siège de la pensée, cette fonction est attribuée par lui au cerveau, auquel des conduits, ou *pores*, transmettent les modifications qui se produisent dans les organes sensoriels. Tout dérangement dans le cerveau, — et Alcméon l'aurait reconnu par la dissection, qu'il serait le premier à avoir pratiquée, — altère en effet la sensibilité. Chaque espèce de sensation avait été, à l'exception peut-être du toucher, étudiée par lui, dans son organe et dans son fonctionnement. Il y a, par exemple, sensation de son quand le creux de l'oreille, qui est vide, résonne au contact de l'air extérieur. Il avait, dit-on, étudié le trajet des nerfs optiques et reconnu dans la vision (3) trois facteurs : la lumière ou le feu extérieur ; le feu intérieur à l'œil, et dont l'existence est rendue manifeste par ce fait que l'œil frappé s'illumine ; enfin, et comme moyen de cette opposition, l'eau qui est dans les membranes qui entourent le globe. — Au-dessus de la sensation, qui est commune à l'animal et à l'homme, est l'intelligence, qui n'appartient qu'à ce dernier. Toutefois la pensée, en tant que science, n'est pour lui que le mode *stable* de la mémoire et de l'opinion, dont la sensation est la base. — Quant à l'âme, c'est le principe même de la vie : *les hommes meurent*, disait-il (fr. 2), *parce qu'ils ne peuvent unir le commencement à la fin* ; l'âme au contraire est immortelle parce que, pareille aux astres dont le mouvement est éternel, en tant qu'il est circulaire et revient toujours sur

(1) Milon, une des têtes du parti, avait épousé la fille de Démocédès qui fut médecin de Darius et guérit sa femme Atossa.

(2) Son livre était dédié à trois Pythagoriciens, dont Brotinus.

(3) Comparer Platon, *Tim.*, 45 b sq., *Soph.*, 266 c.

lui-même, elle se meut toujours. Des recherches embryogéniques très variées montrent qu'il s'est préoccupé de savoir comment ce principe de vie donne naissance à un être individuel. La mort, d'autre part, proviendrait d'un reflux du sang dans les veines, surtout peut-être dans celles du cerveau, plus complet seulement que celui qui détermine le sommeil. — La santé résulte de l'équilibre (ἰσονομία) et du mélange proportionné (κρᾶσις) de qualités (δυνάμεις) qui, selon une loi générale (dont on ne sait si l'inspiration première appartient aux Pythagoriciens, ou bien à Alcméon et à l'école médicale qu'il a illustrée), s'opposent deux à deux : humide et sec, froid et chaud, amer et doux. La maladie, au contraire, est la suprématie d'un seul des termes de tel ou tel couple. En outre de cette cause déterminante, il importe de connaître la circonstance qui y a donné lieu, par exemple l'excès ou le défaut de nourriture, puis le siège du déséquilibre, enfin les causes externes, comme la nature des eaux ou la configuration du pays (fr. 4).

C'est vraisemblablement sous cette influence que s'est constituée, chez les jeunes Pythagoriciens, les « savants », et notamment chez Philolaüs (1), une médecine bien différente de celle que le catéchisme des Acousmatiques appelle *la plus sage des choses humaines* et qui n'était sans doute qu'une méthode religieuse de purification. Cette médecine nouvelle s'inspire en effet de l'observation des faits, tout en cherchant à les interpréter à la lumière d'une doctrine générale. — Par analogie avec le monde et son feu central, le corps humain semble avoir son principe dans le Chaud, chaleur de la semence, chaleur de la matrice, et dans le désir qu'a cette chaleur d'être tempérée par le froid ; elle attire donc à elle l'air extérieur (c'est la naissance), pour le restituer par l'expiration, sans quoi elle se détruirait elle-même. L'excès ou le défaut du refroi-

(1) Ses idées sur ce sujet nous sont connues par l'*Anonyme de Londres*, compilateur de l'*Histoire de la médecine* du péripatéticien Ménon. Cf. LXVIII, ch. 32, A 27. — (2) 86 bc.

dissement, en agissant sur le sang, sur les humeurs, sur la bile, causent indirectement les maladies. Ainsi la vie normale est une harmonie, un accord des contraires. On reconnaît là la thèse de Simmias de Thèbes, qui a été l'élève de Philolaüs, dans le *Phédon* de Platon.

Dans cette thèse, il y a cependant quelque chose de plus : c'est que l'âme est précisément cet accord, cette harmonie du corps. Celui-ci est comparable à une lyre, mais l'opposition du chaud et du froid, etc., y remplace celle de l'aigu et du grave ; en tant que contraires ils le « tendent », en tant que corrélatifs ils en maintiennent l'unité ; si la tension se relâche ou qu'elle soit démesurée, l'accord s'évanouit, et c'est la mort de l'âme, avant même que soit achevée la destruction du corps (1). — Nul doute que cette thèse ne soit pythagorique : elle a eu, dit Platon, l'assentissement d'Échécrate, qui se rattache à Philolaüs et à Eurytus ; on la retrouve chez Aristoxène et, avec quelques différences, chez Dicéarque, qui tous deux ont reçu l'empreinte du Pythagorisme. D'autre part, le remarquable quaternaire : intelligence et cerveau, sensibilité et cœur, vie embryonnaire et nombril, génération et organes sexuels, dont il est question dans le fr. 13 de Philolaüs, semble bien se rattacher à une conception analogue (2). Et pourtant, comment se concilie-t-elle avec une autre doctrine, attribuée au même Philolaüs (fr. 14) ? Si en effet l'âme a été, en punition de ses fautes, ensevelie dans le corps comme en une tombe (σῶμα, σῆμα), c'est qu'elle est une réalité indépendante du corps. De plus, le second pythagoricien du *Phédon*, Cébès, pareillement élève de Philolaüs, apporte une autre théorie : l'âme n'est pas une résultante, car c'est elle qui se tisse successivement plusieurs corps mortels, mais elle finit par s'user à la tâche, et elle meurt avant le dernier de ses

(1) *Ibid.*, 86 c d.

(2) La critique d'Aristote, *De an.*, I 4, 408a 10-13, paraît se rapporter à cette conception.

vêtements (1). Enfin Aristote, qui ne nomme pas les Pythagoriciens quand il parle de l'âme-harmonie, ne leur attribue expressément que deux opinions : d'après l'une, dont il ne manque pas de signaler les rapports avec l'Atomisme, l'âme, ce sont les poussières qui voltigent dans l'air, et qu'un rayon de soleil nous fait apercevoir, perpétuellement mobiles même par le temps le plus calme ; d'après l'autre, elle serait le principe même de leur mouvement (2). Peut-être, en rapprochant de cette dernière indication la thèse de Simmias, trouverait-on la vraie pensée de Philolaüs dans cette proposition qui lui est attribuée (3), que l'âme est *ce qui apporte dans le corps le nombre et l'harmonie*. On voit du moins à quel point il est malaisé de dégager de tout cela les traits, même simplement probables, d'une théorie philosophique de l'âme.

Par contre, il est possible de dire quelque chose de plus défini au sujet de la croyance fameuse des Pythagoriciens à la migration des âmes, *métensomatose*, et non, comme on le dit communément, *métempsycose*. — Trois choses seulement, disait Porphyre (4), sont bien connues des enseignements de Pythagore : que l'âme est immortelle ; qu'elle passe en des animaux d'espèces différentes, et que, selon certaines périodes, les êtres recommencent (comme le monde lui-même) leur vie antérieure ; enfin, que tous les êtres animés sont *congénères*. A ces thèses, qui sont vraisemblablement de souche orphique, se rattache l'affirmation de Pythagore, qu'il est la cinquième réincarnation d'un fils d'Hermès, à qui son père avait donné la faculté, dont Pythagore a hérité à son tour, de se rappeler toute la série de ses états antérieurs. Ces privilégiés se souviennent aussi des séjours que, entre leurs incarnations successives, ils ont faits dans l'Hadès, où les âmes des morts

(1) *Phédon*, 86 e-87 e. — (2) *De an.*, I 4, début et 2, 404a 16-20.

(3) **LXVIII.**, c. 32, B 22. Que le Περὶ ῥυθμῶν καὶ μετρῶν, d'où la tire Claudien Mamert, soit inauthentique, cela ne prouve pas que le fond n'en puisse être exact. Cf. II, 553[3] (tr. fr., I, 424).

(4) *V. P.*, 19 (cf. 18), peut-être d'après Dicéarque.

subissent les peines auxquelles elles ont été condamnées. C'est à cela que se rapportent les *descentes aux enfers* de Pythagore et de plusieurs autres. Cette mémoire, qui est pour eux le signe de la continuité de leur existence, leur rappelle en outre les plantes et les animaux par les corps desquels leurs âmes ont passé. Car, de toute façon et même à défaut de peines infernales, l'incarnation signifie toujours que l'âme n'a pas achevé le cycle de ses purifications ; c'est une étape de la palingénésie, un moyen de la rédemption finale. On connaît les vers où Xénophane, qui est contemporain de Pythagore, raille celui-ci arrêtant le bras d'un homme qui bat son chien : *Cesse de le bâtonner, dit-il ; car, sans nul doute, c'est l'âme d'un de mes amis : en entendant sa voix j'ai reconnu cette âme* (1). Aristote parle aussi de ces *mythes* pythagoriques, d'après lesquels n'importe quelle âme peut entrer dans n'importe quel corps (2). Or cela ne se comprend que si enfin une parenté spécifique unit tout ce qui a vie.

Il se peut que ces dogmes, et sans doute en relation avec certaines traditions du folk-lore, soient à la base de quelques-unes des interdictions pythagoriques. Si l'on doit s'abstenir des fèves, c'est que la tige de cette plante, n'ayant pas de nœuds, est un passage naturel pour les âmes qui de l'Hadès remontent vers la lumière. Si tels animaux sont plus particulièrement sacrés, c'est peut-être qu'ils sont, plus que d'autres, désignés pour recevoir les âmes au sortir de l'Hadès, en raison de leur rapport avec les divinités infernales (3). Est-ce à dire que toute atteinte portée au corps retentisse sur l'âme, comme si celle-ci était quelque chose du corps ? La raison est plutôt même ordre que celle au nom de laquelle les Pythagoriciens condamnaient l'atteinte de l'homme à sa propre existence (4) : nous sommes la *propriété* des dieux et il ne nous appartient pas, hors la cérémonie religieuse du sacrifice, de troubler

(1) Fr. 7 D. — (2) *De an.*, I 3, *s. fin.*
(3) Sur tout ceci, cf. LXXVII, 36-38, 289-293. — (4) *Phédon*, 62 b.

l'ordre que nos maîtres ont fixé à l'incarnation des âmes, et en vue des expiations nécessaires. On voit donc que, si quelques Pythagoriciens savants ont admis, par la théorie de l'âme harmonie du corps, que celui-ci mourait par la mort même de son âme, cette doctrine n'a pu manquer d'être, pour les Pythagoriciens dévots, un objet de scandale et d'horreur.

On vient de signaler en passant une des propositions capitales de la théologie pythagorique. Tout entière, elle se lie à la prescription morale qu'il faut *avoir commerce avec le divin* et *suivre Dieu*. Cette dernière formule pose la question du monothéisme pythagorique. Certes la pensée refléchie tendait alors vers l'unicité du divin, vers une souveraineté complète de Zeus. Mais, à l'exception d'un fragment très suspect de Philolaüs (fr. 20), aucun texte n'autorise à attribuer aux Pythagoriciens cette théologie métaphysique, dans laquelle l'Un primitif serait identifié à Dieu, à titre de cause transcendante, efficiente et organisatrice, par opposition à l'Illimité qui serait la matière. Tout ce qui nous est dit dans ce sens (1) n'est qu'une transposition platonicienne du Pythagorisme primitif. Ce qu'on trouve en effet dans les fragments vraisemblablement authentiques de Philolaüs, c'est non pas que Dieu est une cause première, dont le pouvoir efficient serait borné par la résistance de la matière, mais au contraire que le Nombre et l'Harmonie sont premiers par rapport à Dieu, puisque la Décade fixe sa loi à la vie divine comme à la vie humaine, et que l'essence éternelle (ἁ ἐστώ) des choses se laisse seulement pénétrer plus facilement par la pensée divine que par la nôtre (2). Tout ce qu'ont fait les Pythagoriciens, c'est donc d'épurer le polythéisme populaire et de l'accommoder à leur morale et même à leur mathématisme.

En résumé, le Pythagorisme est à la fois une secte religieuse, qui apporte à ses fidèles, avec un crédo, une règle de vie en vue

(1) Même par Théophraste, cf. LXVIII. ch. 45, B 14.
(2) Fr. 11 § 1 et fr. 6 déb.

de la purification et du salut, et une école philosophique, à laquelle la pensée doit ses premiers succès dans son effort pour dégager l'essence abstraite des choses et pour assigner aux phénomènes des lois simples et intelligibles. Ils ont été des physiologues, cela n'est pas douteux. Mais, par la façon dont ils l'ont été, en prenant le nombre pour principe des choses et en cherchant la loi suprême dans une harmonie d'oppositions notionnelles, ils ont dépassé de beaucoup la physique de l'école de Milet et posé les fondements d'une métaphysique.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DU DEVENIR. — HÉRACLITE D'ÉPHÈSE

Il y encore plus de philosophie, au sens étroit du mot, chez Héraclite d'Éphèse que chez les Pythagoriciens. Sous le nom de *polymathie*, il condamne en effet chez Pythagore et même chez Xénophane (1), une particularisation des recherches qui tue la vision directe du réel. Génie fougueux et superbe, il ne veut rien devoir qu'à l'intuition purement spéculative de la vérité ; dédaigneux des détails, il développe en philosophe les aspects divers de cette intuition primitive. C'est un tempérament d'inspiré et d'isolé, de *mélancolique*, comme dit Théophraste (2). Dans sa ville natale, où l'illustration de sa naissance l'appelait à jouer un rôle important, il vit à l'écart de la politique. Une révolution démocratique a chassé son ami Hermodore, celui-là même peut-être qui collabora à la loi des XII Tables. En abandonnant ainsi la cité *à des enfants*, les Éphésiens se sont dit : *Que personne parmi nous ne soit le meilleur! Sinon, qu'il s'en aille ailleurs et avec d'autres hommes!* (3). D'après cette indication, son livre se date à peu près de la fin de la première moitié du ve siècle. C'était, semble-t-il, un recueil d'aphorismes en prose, dont la langue imagée et riche en antithèses, souvent ambiguë, a valu à Héraclite son surnom proverbial : *l'obscur*. Ce style d'oracle, qui, dit-il

(1) Fr. 40 D. Cf. ici, p. 61.

(2) D. L. IX, 6. A ce mot se rapporte la légende d'un Héraclite, qui pleure toujours si plaisamment mise en œuvre par Lucien dans *Les sectes à l'encan* (14 ; cf. **LXVIII**, ch. 12, C 5).

(3) Fr. 121 D.

lui-même (1), *n'exprime ni ne cache la pensée, mais l'indique,* convient à un homme qui a une conscience énergique, et même excessive, de son individualité supérieure. Au surplus, il est indéniable que souvent la concision des formules et l'éclat des images donnent à la pensée tout son relief. Ce qu'il y a toutefois d'un peu charlatanesque dans ce ton arrogant et cette brièveté sibylline, ne pouvait manquer d'apparaître dans une caricature, telle que celle qu'ont réalisée du maître les Héraclitéens de la fin du siècle.

Quant à sa pensée, ce qui en marque tout d'abord l'orientation, c'est l'indifférence hautaine avec laquelle il traite la physique particulière, se contentant de représentations populaires. Le soleil, par exemple, est *chaque jour nouveau* ; car, quand il se couche, c'est qu'il s'éteint ; *sa largeur est d'un pied,* telle qu'elle nous paraît (fr. 6 et 3 D.). Les astres sont tous des sortes de bassins. Dans leur concavité, tournée vers nous, s'amassent alternativement des exhalaisons brillantes ou obscures : d'où le jour et la nuit. Si les secondes, qui sont humides, prédominent sur les premières, c'est l'hiver ; l'été, dans le cas contraire. Le retournement partiel du bassin de la lune en explique les phases. Quand un bassin sidéral se retourne tout à fait, il y a éclipse. Au reste, beaucoup de points semblent avoir été négligés, au profit des généralités.

Le principe d'où proviennent toutes choses et auquel elles retournent, c'est le feu : *Ce monde-ci*, dit Héraclite, *le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, et il est, et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure* (fr. 30). *De toutes choses il y a échange* [ἀνταμοιϐή] *contre le feu, et du feu contre toutes choses, comme des marchandises contre de l'or, et de l'or contre les marchandises* (fr. 90). L'intention dynamiste n'est pas douteuse : une substance

(1) Fr. 92, 93.

unique revêt des formes diverses, sous la seule condition de maintenir une équivalence dans ces permutations (τροπή), qui sont sa vie même. Mais, d'autre part, pour donner naissance à un monde, cette puissance spontanée de changement se manifeste par le mouvement et donne lieu sans doute à des condensations ou raréfactions. Il y a en effet, suivant Héraclite, une *route vers en haut* et une *vers en bas* (ὁδὸς ἄνω, κάτω, fr. 60). Ce sont les deux directions fondamentales du changement : suivant la seconde, une partie du feu s'épaissit et se change en mer, une partie de la mer fait de sa *mort* naître la terre; puis, sur l'autre route, montent de la terre et de la mer les vapeurs humides qui, devenues nuages, s'embraseront et retourneront au feu. Mais si ces nuages embrasés, d'où sort l'éclair, viennent à s'éteindre, c'est la *trombe* (πρηστήρ); de nouveau le feu revient vers la mer, et le cycle recommence (1). Les deux mouvements inverses se compensant, sous la diversité ou la vicissitude des changements la quantité de matière d'échange, c'est-à-dire de feu, demeure immuable.

Il ne semble pas toutefois qu'elle doive le demeurer toujours. Il n'y a pas en effet de raisons suffisantes (2) pour contester qu'Héraclite ait admis une *universelle conflagration* (ἐκπύρωσις). Le feu, disait-il, est *indigence et satiété* (fr. 65). Le premier terme exprimerait le désir qui donne lieu à la constitution d'un monde; le second, l'état de plénitude qui résulte de l'absorption par le feu de tout ce qu'il avait d'abord échangé. *En s'avançant*, dit encore Héraclite, *le feu jugera et condamnera toutes choses* (fr. 66). Au cours de ses échanges successifs, le feu regagne toujours un peu plus. En empruntant à Héraclite les idées essentielles de leur physique, les Stoïciens n'y ont donc pas ajouté celle-ci; ils lui ont peut-être donné son nom traditionnel, rien de plus. Aristote d'ailleurs la lui attribue (3), sans employer cette dénomination, et il s'accorde avec Platon

(1) Fr. 31 et 36 ; cf. D. L. IX 9 et LXVIII, A 8.
(2) Contrairement à l'opinion de LXXI, § 78. — (3) *Phys.*, III 5, 205a 3.

pour dire que cette unification totale du multiple comporte des périodes, mais aussi pour en distinguer le rythme de celui qu'admettra plus tard Empédocle. L'évolution et l'involution, tout en s'opposant et en se compensant, se prolongent l'une dans l'autre, comme l'enfant dans l'homme qu'il devient et l'homme dans l'enfant qu'il engendre. Héraclite, dit-on, blâmait Homère d'avoir souhaité que la Discorde fût abolie parmi les hommes comme parmi les dieux : ce serait en effet la fuite de toutes choses et l'anéantissement de l'Univers (1). Mais pour lui, au contraire, cette fuite se prolonge en un retour. La mort du monde n'est donc qu'apparente ; c'est en réalité sa vie renaissante. Les cycles cosmiques se feraient équilibre comme les naissances et les morts à l'intérieur de l'un d'entre eux, et peut-être chaque jour de la *Grande année* du monde est-il précisément la durée d'une génération humaine (2).

Ainsi se dégagent peu à peu les idées maîtresses de la philosophie d'Héraclite. Tout d'abord, l'opposition et l'identité des contraires sont la condition du devenir des choses : *C'est le même en nous*, disait-il, *d'être ce qui est vivant et d'être ce qui est mort, éveillé ou endormi, jeune ou vieux ; car, par le changement, ceci est cela, et par le changement cela est à son tour ceci* (fr. 88 ; cf. 57). Cette opposition perpétuelle des contraires est donc le principe et la loi : *Le Conflit* [πόλεμος] *est père de toutes choses, roi de toutes choses* (fr. 53), tandis que la concorde et la paix en sont la confusion dans l'embrasement général (3). Puisque les contraires en lutte tendent toujours à se substituer l'un à l'autre, les choses sont dans un état d'incessante mobilité : *tout s'écoule* (πάντα ῥεῖ) et tout fuit, rien ne demeure ; dans le même fleuve ce sont toujours d'autres eaux qui vous baignent ; vous ne vous plongerez pas deux fois dans

(1) Platon, *Soph.* 242 d e, et, pour Aristote, **LXVIII**, ch. 12, A 8. Cf. A 22 (et surtout Bywater, 43, plus complet), à rapprocher de la palingénésie fondée sur la succession des contraires dans *Phédon*, 72 b-d.

(2) **LXVIII**, A 13. Cf. **LXXI**, § 75 fin et 77. — (3) D. L. 8.

les mêmes eaux (1). Ce n'est là toutefois qu'un aspect du conflit universel ; sous un autre aspect il fonde une solidarité entre les termes qu'il oppose, car *le Conflit est communauté* [ξύνον] *et la Discorde est règlement* [δίκη] (fr. 80). Ainsi la *course des contraires* s'accomplit selon la *nécessité fatale,* qui paraît constituer à la fois ce qu'il y a d'arrêté et de stable dans le changement, et ce qui unit les couples d'opposés en formes définies et relativement permanentes (2). La discorde et l'instabilité ont donc pour contre-partie l'accord et, avec lui, la nécessité de la loi : *Le discordant*, dit Héraclite, *s'accorde avec soi-même ; accord de tensions inverses, comme dans l'arc ou la lyre* (fr. 51). La flèche part, la phrase musicale se déroule, quand les mains de l'archer tendent en sens inverse l'arc et la corde, quand les doigts du musicien écartent l'une de l'autre les cordes de la lyre. D'autre part, le jeu de ces oppositions est réglé et limité : ainsi par exemple la rigidité de la corde limite le redressement de l'arc, comme la flexibilité limitée de celui-ci borne la tension angulaire de la corde vers le corps de l'archer. Plusieurs formules expressives traduisent la même idée : *Ce qui est taillé en sens contraire* [comme tenon et mortaise] *s'assemble ; de ce qui diffère naît la plus belle harmonie, et c'est la discorde qui produit toutes choses* (fr. 8). *Unions : des entiers et des non-entiers, convergence, divergence, concert ou désaccord des voix ; enfin, de toutes choses une seule, et d'une seule, toutes* (fr. 10) (3). Donc ni confusion, ni émiettement, mais un ordre varié de combinaisons, dont le temps semble être l'agent : c'est *un enfant qui s'amuse à jouer aux dames : souveraineté d'un enfant !* (fr. 52).

Mais la royauté enfantine du joueur lui-même ne saurait

(1) Fr. 12, 49a, 91. Cf. PLATON, *Crat.*, 402 a ; *Théét.*, 179 d e.
(2) D. L. 7 et 8 ; cf. LXVIII, A 5 et 8, et le fr. 84.
(3) Comparer le traité hippocratique *De victu*, I, 17, où l'inspiration héraclitéenne marque tout un long morceau (5-24).

être une vraie royauté ; celle-ci n'appartient qu'au jeu des contraires et à l'harmonie qui les lie, c'est-à-dire à Dieu : il est en effet *jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim* (fr. 67) ; il est *l'Harmonie invisible supérieure à l'harmonie visible* (fr. 54). Il y a en effet, suivant Héraclite, *une unique loi divine,* aliment de toutes les lois humaines, mais qui paraît être autre chose que la loi non écrite opposée à des décisions arbitraires ; car c'est ce dans quoi la pensée individuelle doit *prendre ses forces, comme la cité dans la loi* ; c'est *quelque chose de commun à tout*, qui *domine tout, autant qu'il lui plaît, suffit en tout et surpasse tout* (fr. 114) ; bref la loi universelle du réel, identique, semble-t-il, avec cette *pensée commune* (ξυνός λόγος), dont Héraclite dit qu'il faut la suivre (fr. 2), et qui pourtant reste étrangère aux hommes, aveuglés sur ce qui est toujours sous leur regard (fr. 72) ; une *sagesse unique*, qui *veut être appelée du nom de Zeus*, qui aussi *ne le veut pas,* si ce doit être au sens de la religion populaire, et qui consiste à *savoir le dessein dans lequel tout est régi en sa totalité* (fr. 32, 41). Mais cette loi ou cette pensée unique, c'est un *logos* immanent, la substance même de ces échanges qui produisent les choses diverses, autrement dit le feu, ce qu'il y a de plus incorporel, de plus mobile, de plus transformable, de plus actif et de plus vivifiant. En résumé, la réaction du génie philosophique d'Héraclite, en face du polythéisme vulgaire, est un panthéisme, et ce panthéisme est un panthéisme physique.

De là procède logiquement toute une théorie du savoir. Le *logos* c'est à la fois la pensée divine qui circule éternellement dans la nature, et la pensée humaine, mais en tant qu'elle participe à ce courant unique et éternel et perd ainsi son individualité (1). Cependant les hommes ne songent qu'à entasser

(1) *Pensée* me semble être le meilleur terme français pour traduire le grec λόγος, car on désigne par ce mot à la fois le contenu, ou l'objet, et la formule qui en est l'expression intelligible.

des connaissances particulières, ce qui est la détestable *polymathie* ; ou bien ils s'imaginent que la pensée commune qu'il faut suivre est celle de la foule, et ils se mettent à son école : pareils à des ânes, *ils aiment mieux la paille que l'or* (fr. 104 et 9). Mais ce n'est pas, d'autre part, sa pensée personnelle qu'Héraclite oppose orgueilleusement aux opinions des doctes ou de la foule. C'est, et tel est aussi le sens d'une déclaration solennelle qui se trouvait au début de son livre (fr. 1), la Vérité, unique et éternelle, de la pensée divine, dont il est le prophète inspiré et qui est tout le réel : *Ce n'est pas à moi qu'il est sage de prêter l'oreille, mais à la Pensée, en reconnaissant que tout est un* (fr. 50). L'individualisme de la pensée, cette illusion que *chacun a une intelligence à soi* (fr. 2), est au contraire le caractère propre de la connaissance sensible. Héraclite en a marqué avec force la relativité. Nos sens sont de mauvais témoins, si l'âme est *un barbare* incapable de pénétrer le mystère de leur langage (fr. 107). De plus, tandis que la pensée *se donne à elle-même son propre accroissement* (fr. 115), ils sont dans la dépendance des contraires, sans avoir, en même temps, égard à l'harmonie.

Au-dessus de la connaissance sensible, Héraclite paraît donc avoir placé une vérité absolue et une certaine sorte de connaissance scientifique. On s'explique donc mal qu'Aristote ait pu alléguer qu'il n'y a pour lui ni science, en raison même de l'écoulement perpétuel des choses sensibles, ni vérité, parce qu'il a nié le principe de contradiction (1). Mais ces critiques s'attaquent sans doute aux fanatiques que Platon a ouvertement visés (2), à qui le mobilisme d'Héraclite ne semblait pas assez radical et qui pensaient, avec ce Cratyle dont Platon aurait reçu l'enseignement avant de connaître Socrate (3), que l'eau du fleuve n'est pas même une fois identique; pour

(1) *Metaph.*, Γ 3, $1005^{b\,23\,sqq.}$; *Phys.*, I 2, $185^{b\,19\text{-}23}$ *et al.*
(2) *Théét.*. 179 e sqq. Cf. *Crat.*, 334 a.
(3) *Metaph.* A 6 déb., et Γ 5, $1010^{a\,7\text{-}15}$.

traduire la pensée, au langage qui la fige il préférait un simple mouvement du doigt! Or de tels excès ne peuvent s'expliquer convenablement qu'après l'Éléatisme, et comme la revendication intempérante de la multiplicité et du changement contre l'intempérante affirmation de l'unité et de l'immobilité. L'harmonie des contraires, voilà plutôt ce que cherchait Héraclite, et non l'identité des contradictoires, qui d'ailleurs, comme tels, lui étaient inconnus; bien loin de consentir à l'éparpillement de la connaissance sensible sur tous les aspects passagers du devenir, il plaçait la vérité dans la substance unique, dont la loi sert de trame continue et de fond à cette diversité incessamment changeante.

La théorie de l'âme reflète cette conception générale. L'âme est en effet une exhalaison chaude; car, pour connaître le principe, elle doit en avoir la mobilité; se répandre comme lui partout, de sorte que tout est plein d'âmes et de génies; administrer le corps comme le feu gouverne le monde; se transformer enfin de la même façon que le feu. L'âme la plus sage est une âme sèche; humidifiée, comme il arrive dans l'ivresse, elle meurt. Quand nous sortons de l'engourdissement du sommeil, nous recommençons à aspirer la pensée qui est dans le feu, pareils alors à des tisons qui se rallument (1). Mais la véritable veille est celle dans laquelle, morts ou vivants, endormis ou non, nous voyons *l'unité et la communauté du cosmos* (fr. 89). L'individualité de la vie est une mort, et l'immortalité consiste se replacer, dès cette vie si on le peut, dans le courant universel : *Immortels, mortels; mortels, immortels; notre vie est la mort des premiers, et leur vie, notre mort* (fr. 62). C est la croyance orphique, amputée de l'immortalité personnelle. Hadès et Dionysos sont un même dieu (fr. 15) et, comme pour le monde la conflagration totale, la mort est pour l'homme une vie renaissante.

(1) Cf. p. ex. fr. 36, 117 sq. et LXVIII, A 15 et 16 ; D. L. IX 7.

Ce sentiment profond de l'identité de la pensée vraie avec la loi de l'univers inspire à Héraclite une conception parfaitement conséquente de la vie morale : *La sagesse*, dit-il avant le Stoïcisme, *c'est dire des choses vraies, et agir selon la nature en écoutant sa voix* (fr. 112). *Il n'en vaudrait pas mieux pour les hommes qu'arrivât ce qu'ils souhaitent* (fr. 110). Si la passion est condamnable, c'est qu'elle exprime la prétention de l'individu à s'élever au-dessus de l'ordre naturel ou divin et à oublier sa dépendance : *Marmot ! l'homme s'entend appeler ainsi par le dieu, comme l'enfant par l'homme* (fr. 79). Par suite, la vraie religion doit être de fondre sa pensée dans cette pensée divine du feu, qui circule dans l'univers : adorer des images, c'est supposer qu'aussi bien on parlerait avec des maisons ; célébrer des sacrifices sanglants ne sert pas plus à nous purifier, que la boue ne laverait la tache qu'elle a faite (fr. 5).

Originale, vigoureuse et profonde, la pensée d'Héraclite a mis son empreinte même sur les penseurs qui en ont été les adversaires les plus déterminés. Il a conçu l'opposition des contraires avec une généralité qu'on ne rencontre, ni chez Anaximandre, ni même chez les Pythagoriciens ou chez Alcméon. Mais surtout il a mis en une lumière toute nouvelle la notion d'une loi immanente au devenir, et servant de lien intelligible à ces contraires, simultanés ou successifs. Ce qu'on ne doit pas oublier pourtant, et ce qu'ont pareillement méconnu les philosophes du concept qui, dans l'antiquité, ont combattu Héraclite, ou les Hégéliens qui, de nos jours, l'ont exalté, c'est qu il a pensé sur le terrain et dans les cadres de la physique de son temps, se représentant la loi comme une substance plus subtile, mais non sur le terrain d une logique qui ne s'est constituée qu'après lui, ni, par conséquent, en vue d'en briser les cadres.

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE
LES ÉLÉATES

Il est possible que l'école d'Élée ait été fondée seulement par Parménide ; il est certain qu'il en représente la doctrine fondamentale sous sa forme la plus caractéristique, que Zénon d'Élée n'a fait qu'en illustrer ensuite certaines conséquences, que Mélissus de Samos l'a modifiée sans en changer pourtant l'esprit ; enfin que, avant Parménide, le germe de cette doctrine existait déjà chez Xénophane de Colophon. Il y a donc tout avantage à ne pas briser ce groupe traditionnel de *la gent éléatique*, selon l'expression de Platon, et à imiter sur ce point l'exemple d'Aristote. Au moins en droit, Xénophane est le père de l'Éléatisme, puisqu'il est l'initiateur de la doctrine de l'unité de l'être (1).

I

Xénophane de Colophon.

Ce qu'il a dit de Pythagore et ce que d'autre part Héraclite a dit de lui, voilà de quoi marquer vaguement la place de Xénophane. Il est difficile de préciser davantage, faute d'une donnée, dans une indication biographique que nous lui devons

(1) Platon, *Soph.*, 242 d et Arist. *Metaph.*, A 5, 986b 18-28. Dans **LXXI**, Xénophane est étudié dans le chapitre II (*Science and religion*), Parménide dans le chapitre IV, Zénon et Mélissus, les *jeunes Éléates*, dans le chapitre VIII. Dans **XII** Xénophane est rattaché aux Ioniens. Contre l'autorité de Platon, **LXXI** fait valoir (140, 3) que celui-ci, *Théét.* 179 e, a relié Héraclite à Homère. Mais, entre ce cas et l'autre, il n'y a pas de commune mesure.

à lui-même : *Il y a déjà*, écrit-il en effet, *soixante-sept années que je promène le tourment de ma pensée sur la terre d'Hellade, et, à partir de ma naissance, il y avait alors vingt-cinq ans passés* (fr. 8). On voit bien par là qu'il a vécu quatre-vingt-douze ans au moins; mais quand a commencé son existence errante? Au coin du feu, à la veillée d'hiver, on se demande : *Quel est ton âge, mon brave? Combien avais-tu quand arriva le Mède?* (fr. 22) Peut-être pourrait-on trouver dans cette question une allusion à la donnée qui nous manque : il aurait quitté l'Ionie quand son pays fut conquis par Harpage au nom de Cyrus (545), et à peu près à l'époque où des émigrants phocéens fondèrent Marseille, et d'autres, Élée dans la Grande Grèce. Ses voyages l'ayant conduit en Sicile, puis en Italie, il est possible, sans plus, qu'il se soit enfin fixé à Elée. Si son existence vagabonde fut, ce qui n'est pas certain, celle du rhapsode, il semble du moins que, contrairement à l'usage, elle ne l'ait pas enrichi. C'étaient sans doute en effet ses propres vers qu'il récitait dans les banquets, et, si l'on en juge par ce qui nous est resté de ses *Élégies* (en vers iambiques) et de ses *Parodies* (en vers épiques) (1), son enjouement était trop malicieux, sa pensée trop libre, sa grâce trop empreinte de dignité et de noblesse morale, son caractère trop indépendant, pour lui valoir la clientèle des puissants et des riches. A ces recueils il faudrait peut-être ajouter, entre autres, un poème sur la Nature (en vers épiques), duquel proviendraient plusieurs de nos fragments. Mais, que Xénophane ait ou non écrit un poème philosophique distinct, c'est un poète qui a eu, on ne peut sérieusement le nier, une âme de philosophe.

Ce qu'il y a en effet de plus important chez lui, c'est un effort pour établir l'existence d'un ordre de valeurs supérieur

(1) Les *Silles*, d'où seraient extraits plusieurs de nos fragments, ne sont peut-être pas un ouvrage distinct, mais un autre titre qu'on aurait donné aux *Parodies*, après Timon le Sceptique, imitateur de Xénophane.

à celui de l'expérience sensible, de l'opinion sociale, de la tradition religieuse, pour se représenter cet ordre en fonction d'une réflexion morale déjà hautement critique, pour déterminer enfin le rapport de l'expérience avec les réalités morales que l'homme conçoit au-dessus de lui-même et de sa vie physique. Sa méthode n'est pas moins remarquable : au lieu de rendre, à la façon d'Héraclite, des oracles dogmatiques, il fait sortir ses propres vues de la polémique qu'il engage contre l'opinion commune ; l'esprit dialectique des autres Éléates est déjà chez lui.

Ainsi, par exemple, après s'être attaqué, avec une cinglante ironie, au culte de ses compatriotes pour la vigueur, l'adresse et la beauté physiques, à la vanité des vainqueurs olympiques, aux honneurs et aux récompenses dont on les couvre et qui, pour quelques-uns, iraient plus justement à leurs chevaux, il ajoute : *Ils ne valent pourtant pas ce que je vaux. Car notre sagesse est meilleure que la force des hommes et des chevaux. Peut-être est-ce là juger à l'aventure. Mais il n'y a pas non plus de justice à estimer la force par-dessus la bonne sagesse!* (fr. 2). Voilà donc la seule chose qui possède une incomparable valeur. Or, c'est dans la pensée qu'elle a son principe ; car elle consiste dans une attitude logique, qui est celle, non du scepticisme, mais de l'esprit critique. Supérieure sans doute à la connaissance sensible, puisqu'elle est capable de juger et celle-ci et elle-même, la connaissance rationnelle n'en est pas moins relative comme l'autre : d'un savoir absolu nous serions incapables de prendre conscience, et *l'opinion est le lot de tous les hommes* (fr. 34). La vérité n'est pas une révélation des dieux, mais le fruit pénible d'une longue recherche (fr. 18).

Un autre exemple n'est pas moins significatif. Contre les croyances anthropomorphiques de la religion populaire, Xénophane a dirigé une critique dont l'éloquente âpreté témoigne d'une singulière élévation du sentiment moral. Les hommes, dit-il, se sont donné des dieux à leur image : ainsi *les Éthio-*

piens disent des leurs qu'ils sont camus et noirs, les Thraces, qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux rouges. Alors, *si les bœufs et les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux, et les bœufs, pareilles à des bœufs* (fr. 14-16). Bien plus, *tout ce dont les dieux ont été chargés par Homère et par Hésiode, c'est ce qui, de la part des hommes, est objet d'injure et de blâme* (fr. 11 sq.). — Mais cette critique négative a sa contre-partie positive. Si dans les fables de la mythologie il n'y a *rien de salutaire*, il y a en revanche des *paroles religieuses* et des *discours purs*, pour célébrer sagement la divinité; on peut la prier *de nous rendre capables d'accomplir les choses qui sont justes*; en tout cela, la règle, c'est d'*avoir toujours souci des dieux* (fr. 1, v. 13 à la fin), autrement dit, de conserver au divin sa vraie nature et de ne pas le ruiner dans son principe par l'introduction d'éléments sensibles et passionnels.

Dans ce sens, Xénophane aboutit à une remarquable conception de Dieu, non pas monothéistique, comme on l'a dit quelquefois, mais plutôt panthéistique. Il s'agit, dans les fragments où apparaît cette conception, d'un dieu unique qui est la plus haute réalité, aussi bien de l'ordre divin que de l'ordre humain; qui non seulement n'a pas notre structure, mais non pas même notre pensée; qui, *par la puissance intelligente de sa pensée donne sans peine le branle à tout;* qui *tout entier voit, tout entier pense, tout entier entend*, de sorte que chacun de ses attributs ou de ses actes s'étend à la totalité de sa nature; qui ne se meut pas, et à la nature duquel *ne convient pas* même l'idée d'un changement de lieu à un moment quelconque, ce qui semble impliquer qu'il est éternellement partout (fr. 23-26). Or Xénophane, dit Aristote (1), s'il a été avant Parménide le premier à *faire Un*, ne s'est pas mis en peine de dire si cette unité est finie ou

(1) *Metaph.*, A 5, 986b 20-24.

infinie, matérielle ou formelle; mais, *ayant tourné son regard vers l'ensemble du monde, il a dit que l'Un c'est Dieu.* Ce témoignage d'Aristote, confirmé par les auteurs dont Théophraste est la source et par Timon le Sillographe (1), permet, en fixant les bornes de la théorie de Xénophane, de faire justice des développements qu'elle reçoit dans les chapitres 3 et 4 du *De Melisso, Xenophane et Gorgia.* Le Péripatéticien éclectique, qui, sans doute au Ier siècle de notre ère, a composé ce petit traité (2), attribue en effet au poète philosophe une discussion d'antinomies dialectiques : fini et infini, mouvement et repos, qui semble aussi étrangère à son temps qu'à la tournure même de son esprit. Et pourtant, en concevant ainsi tout ce qui est comme un être unique, qui est tout entier en tout ce qu'il est, éternel, immobile, immuable, Dieu constitué par une pensée supérieure à la nôtre, Xénophane rompait radicalement avec la physique antérieure et définissait le principe des choses d'une manière entièrement nouvelle. Il créait une autre physique, dont le vrai nom est ontologie. La méthode qu'elle comporte est celle dont on a vu peu à peu se préciser le dessin : déterminer quels attributs conviennent logiquement à un être ou à l'Être, sans en contredire ni en ruiner l'essence.

Dès lors, on peut s'étonner que chez Xénophane il y ait une physique proprement dite. Or cette physique semble avoir un caractère singulier : une apparence arriérée, et, dans le ton, quelque chose de cavalier qui a pu faire croire à une parodie de la physique ionienne (3); mais, à côté, des preuves non douteuses de l'aptitude à observer et du souci d'interpréter les faits; un ensemble de recherches assez varié pour être donné en exemple par l'ennemi de la *polymathie*, et assez consistant d'autre part pour que le même Héraclite ait cru bien faire de s'en assimiler cependant quelques thèses d'une inspira-

(1) **LXVIII**, c. 11, A 31 (2 sq., 8 sq.), 33 (2), 34, 35, 36 *in.*
(2) *Ibid.*, A 28. Cf. **II**, 617-639 (tr. fr. 2-20) ; **LXII**, 108 sq.
(3) **LXX**, 132.

tion brutalement empirique (1); enfin, par rapport à certaines données capitales de la philosophie de l'auteur, des assertions si contradictoires qu'on pourrait se demander si l'on n'a pas affaire déjà à une physique de l'apparence, analogue à ce que Parménide appellera la « physique de l'opinion ». De ce point de vue, on concilierait peut-être assez bien la curiosité concrète, que Xénophane exerce et satisfait par ses voyages, avec sa tendance à dresser dans un plan indépendant et supérieur ses aspirations morales et les exigences logiques de la pure spéculation. Ainsi, par exemple, l'Être, étant le tout-être, est nécessairement fini. Il n'en sera pas moins vrai que, pour l'expérience du voyageur qui voit descendre le soleil dans le vide sur une région de la terre où il n'est pas encore lui-même parvenu, et qui y trouvera un nouveau soleil dont la disparition aura encore lieu loin en avant de lui, le soleil semble poursuivre sa marche à l'infini (2). De même, quand Xénophane dit que *la limite de la terre que nous foulons se montre, du côté d'en haut, contiguë à l'air, mais que, du côté d'en bas, elle tend à l'infini* (fr. 28), c'est que, pour l'expérience, le ciel est une limite uniforme de notre horizon terrestre, tandis que celui-ci nous apparaît susceptible de reculer et de s'agrandir sans cesse. Ainsi Xénophane serait préoccupé surtout de traduire avec fidélité les apparences sensibles, sans y rien introduire de ce qui est d'un autre domaine : sa physique serait donc un autre aspect de sa critique des opinions et peut-être, plus spécialement, de sa critique religieuse.

Ses hypothèses, quand il en fait, manifestent encore la même tendance, car elles consistent à ramener aux faits de l'expérience actuelle ou commune des faits réputés mystérieux, ou déformés par la mythologie. L'éclair, par exemple, est un phénomène analogue à ces feux qui paraissent aux mâts des navires

(1) Que le soleil est chaque jour nouveau, que tous les astres sont des nuages embrasés qui tour à tour s'éteignent et se rallument, etc.

(2) LXVIII, A 41a ; 33 (3 fin).

dans les nuits orageuses (1). Sur des observations personnelles il fonde une théorie neptunienne de la formation de la terre et des vivants, qui précise et développe les vues d'Anaximandre. A Paros, à Malte, dans les latomies de Syracuse, il avait en effet reconnu dans la pierre des empreintes de poissons, de plantes et de carapaces marines. C'est peut-être que tout a été autrefois un limon marin, puis que, sous l'action de l'air, de la chaleur solaire et d'un feu intérieur, l'eau de la mer s'est en partie évaporée et la terre en partie desséchée, enfermant en elle des espèces marines (2).

En résumé, si, par son opposition à la mythologie, Xénophane est dans la ligne des Ioniens, il se désintéresse d'autre part de leurs vastes synthèses. Dans cette indifférence, dont Héraclite était déjà un exemple à l'égard de la physique traditionnelle, il y a peut-être l'obscur présage de la révolution opérée par les Sophistes et par Socrate dans l'orientation de la pensée.

II

Parménide d'Élée.

Il n'est pas certain que Parménide ait eu avec Xénophane des relations personnelles. Si pour ant la doctrine de ce dernier est ce qu'on vient de dire, l'influence est indéniable. Une autre s'y mêle, celle du Pythagorisme, qu'il aurait reçue par l'entremise d'un certain Aminias. C'est peut-être à cette dernière inspiration, dont on rencontrera par la suite des indices plus sûrs, que se rattache le rôle de législateur et d'homme politique que Parménide aurait joué dans sa ville natale. Quant à sa chronologie, il faudrait, pour l'établir, pouvoir décider entre les indications d'Apollodore et le fameux

(1) *Ibid.*, A 39,45.
(2) *Ibid.*, fr. 30 sq., 33 et A 32 mil., 33 mil. et fin (avec l'intéressante correction de XI, I, 174 sq.), 46-48. Dans ce dernier texte, il est question d'un volcan à éruptions périodiques dans l'île de Lipara.

récit de Platon au début de son *Parménide* (1), où l'on apprend qu'à l'âge de soixante-cinq ans environ, accompagnant à Athènes Zénon qui venait y donner, vers sa quarantième année, des lectures de son livre, il se serait rencontré avec Socrate, alors tout jeune. Par malheur, ce récit se heurte à de multiples difficultés, dont les principales seront mises en lumière par la biographie de Socrate. Platon, par conséquent, est suspect d'avoir imaginé ces circonstances afin de rendre sensible la part de l'influence éléatique dans la transformation d'une doctrine, qu'il avait donnée jusqu'alors pour celle de son maître. Apollodore, à son tour, nous semble trop adroit, quand il fait coïncider la naissance de Parménide avec la floraison de Xénophane, et, avec la floraison de Parménide, la naissance de Zénon. Ces deux sources d'information étant inconciliables, on se bornera à dire que Parménide appartient à la fin du VIe siècle et à la première moitié du Ve.

L'unique ouvrage de Parménide, un poème en hexamètres, dont le titre, au moins le titre actuel, est *De la nature*, débutait par une introduction grandiose. Monté sur un char, le poète est conduit par les Filles du Soleil jusqu'à l'endroit où se divisent les routes de la Nuit et du Jour, et où s'ouvre la porte qui donne accès auprès de la Déesse, par laquelle est guidé à travers toutes choses l'homme qui possède la science. Cette porte est gardée par la Justice (*Dikè*). Elle consent à laisser passer le poète ; le voici près de la Déesse : *Il faut*, lui dit-elle, *que tu apprennes à tout connaître, et le cœur sans sursaut de la Vérité bien arrondie, et les Opinions des mortels. En celles-ci ne réside pas une croyance vraie ; il faut tout de même que tu les connaisses aussi, afin de savoir, par une enquête qui s'étend sur tout et dans tout, quel jugement on doit porter sur la réalité des objets de ces opinions.* Qu'il se détourne pourtant de *cette voie de la recherche*, où la

(1) 127 a-c. Cf. aussi *Théé.*, 183 e ; *Soph.*, 217 c.

contrainte de *la coutume aux multiples expériences* le soumet à toutes les illusions de ses sens ! C'est au contraire l'autre route qu'il doit tenir, quand il aura reçu de la Déesse *la preuve abondante en dispute*, qui ne se connaît que *par la pensée* (fr. 1, surtout v. 28 à la fin). — Ainsi, deux routes ou méthodes : l'une, de la vérité immuable et parfaite, à laquelle convient la pensée logique ; l'autre, de l'opinion et de ses apparences diverses et changeantes, commandée par la coutume et par l'expérience confuse des sens. Il est indispensable toutefois de connaître celle-ci avec tous ses dangers, mais non sans avoir auparavant suivi la première, ni sans s'être prémuni d'un bon instrument pour mener contre l'erreur une polémique sans merci. Tout l'esprit de la philosophie de Parménide est dans ce morceau. L'ordre des deux grandes divisions du poème : *De la vérité* et *De l'opinion*, y est en outre nettement marqué.

Mais l'opposition n'est pas seulement entre la pensée logique et la pensée empirique. Elle porte aussi sur deux essences, dont l'une s'impose avec une nécessité immédiate et absolue, de telle sorte que l'autre, négation totale de la première, se trouve immédiatement exclue. L'une des *routes* en effet est *que l'Être est, et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas; c'est le chemin de la Certitude, car elle accompagne la Vérité. L'autre, c'est : l'Être n'est pas et nécessairement le Non-être est ; étroit sentier où*, dit la Déesse, *rien n'éclairera tes pas* (fr. 4, 1-6). Si l'être n'a de rapport qu'avec lui-même, il est tout le réel ; à ce qui, le niant, n'a pas de rapport avec lui, ne peut appartenir aucune réalité. D'où l'axiome décisif, qui coupe à la racine toutes les prétentions de la fausse science : *Non, que jamais il n'y ait de victoire pour ceci : le Non-être est !* (fr. 7). De cette impossibilité il ne saurait y avoir ni connaissance, car le Non-être n'est *jamais réalisé*, ni expression (fr. 4, 7 sq.).

Ainsi, c'est la réalité ontologique, celle de l'objet, qui règle la

vérité de la connaissance. Tel est le sens de la formule célèbre, souvent mal comprise : *C'est la même chose que penser et être* (fr. 5). C'est l'essence de l'être, unique objet possible pour la pensée, qui fonde la pensée : *C'est la même chose que penser et ce en vue de quoi a lieu la pensée ; car, sans l'Être à propos duquel a lieu l'énonciation, tu ne trouveras pas le penser, attendu qu'il n'y a rien qui soit ou doive être, autre que l'Être et en dehors de lui* (fr. 8, 24-37). La loi ontologique fixe donc à la pensée sa *route*, c'est-à-dire sa règle : *Il est nécessaire qu'il soit absolument ou ne soit pas du tout. Nulle puissance ne persuadera de laisser dire que du Non-être pourrait naître quelque être à côté de lui... Mais là-dessus la décision tient en ceci : il est ou il n'est pas. Donc, nécessairement, il faut abandonner la route impensable et innommable, car ce n'est pas la route vraie;* c'est donc l'autre qui est la vraie (fr. 8, 10-13, 15-18). Le principe de contradiction, en tant que nécessité pour la pensée d'opter entre un oui et un non pareillement absolus, est ainsi dégagé pour la première fois et fondé sur l'impossibilité ontologique de quelque chose qui, distinct de l'être, prétendrait n'être pas du non-être. C'est un fait capital dans l'histoire de la pensée, car ainsi se trouve posé le problème du jugement. De quel droit en effet le sujet existant recevra-t-il un attribut qui n'est pas le sujet lui-même, ou quelque chose du sujet qu'on puisse en tirer par analyse ? Il n'y a que l'être qui convienne, comme attribut, à l'être comme sujet. Du premier coup, les exigences de la philosophie analytique, l'impossiblité d'une pensée empirique, sont posées dans leur plus extrême rigueur. Esquiver ces exigences ruineuses, voilà d'autre part à quoi tendra le plus considérable effort de la philosophie de Platon et d'Aristote (1).

Cette sorte d'exténuation du réel, réduit à la plus abstraite et à la moins compréhensive des notions, plus sûrement encore

(1) Voir plus loin, livre III, ch. III, les paradoxes des Mégariques et des Cyniques sur la prédication, et la réfutation du *Sophiste* en particulier.

la méthode pour déduire de l'essence les attributs qu'elle enferme, semblent, pour une part au moins, témoigner de l'influence du formalisme mathématique des Pythagoriciens. Puisque l'Être est, il est nécessairement inengendré, car il n'a pas à naître de ce qui est déjà, et, s'il naissait du Non-être, il faudrait penser contradictoirement que l'Être n'est pas ; *quelle nécessité en outre l'en aurait fait surgir plus tard ou plus tôt ?* D'un Non-être ne peut sortir qu'un Non-être. Pour l'Être il n'y a ni passé ni futur ; il est dans un éternel présent. *Ainsi est éteinte la génération, et la destruction est inconcevable ;* il n'y a pas de devenir. De même, il serait contradictoire que l'Être ne fût pas *d'une seule nature*, qu'il n'eût pas une unité parfaitement homogène, tout entière *remplie d'être*, sans rien qui fût plus être ou moins être que lui, et, par conséquent, sans discontinuité ni vide. Il suit de là qu'il est en outre immobile *dans les limites des grands liens* où l'enserre *la puissante Nécessité* ; immuable par là même, comme *résidant* tout entier *en lui-même* ; parfait et fini, car *rien ne lui manque, tandis que, s'il était infini, il manquerait de tout*. Après le devenir, c'est le changement qualitatif et le mouvement qui sont ainsi distinctement exclus du réel. Enfin l'Être, étant parfaitement fini, doit l'être dans tous les sens, pareil, comme la Vérité, à la masse d'une sphère bien arrondie, s'équilibrant partout elle-même (fr. 8, 1-49). En résumé, l'Être ne possède d'autres déterminations que celles qu'il serait contradictoire de lui refuser, parce qu'elles sont l'Être lui-même.

Objet de la pensée logique, l'Être un de Parménide est, en ce sens, un intelligible ; et c'est pourquoi Aristote dit qu'il est *formel* (κατὰ τὸν λόγον). Mais d'autre part, étant indivisible, continu, fini, sphérique, il est aussi, et, comme le dit encore Aristote, une réalité physique. Parménide a conçu l'Être en physicien, puis il a transposé cette conception dans le plan de la pensée logique, si bien qu'il peut à ce titre être regardé comme un promoteur de l'existence d'essences immobiles, Idées

ou formes substantielles (1). Le seul moyen, semble-t-il, de comprendre l'étrange nature de ce corps logique, c'est donc de le concevoir comme une étendue dont l'indivisibilité et la continuité sont tout intellectuelles, une étendue intelligible et sans parties, comme sera plus tard l'étendue cartésienne. Qu'on se le représente dispersé et éparpillé, ou bien rassemblé et arrangé en un monde, *jamais la pensée ne coupera l'Être de sa continuité avec l'Être* (fr. 2). N'oublions pas que les Pythagoriciens ont été incapables de se représenter le concept du nombre autrement que dans l'étendue, qu'on ne distingue pas encore l'incorporel du corporel. Ainsi, il ne semblera pas qu'il y ait aucun anachronisme dans cette interprétation de la pensée de Parménide.

Par suite, en passant maintenant du *discours digne de foi et de la pensée du Vrai* aux Opinions des mortels (fr. 8, v. 50 sq.), nous quittons une physique intelligible pour une physique sensible, c'est-à-dire qui ne comporte pas de déterminations rationnelles. Cette voie fallacieuse, s'il faut s'en détourner, il faut aussi, on l'a vu, la connaître préventivement. Elle comporte toutefois une double direction (fr. 6), qui semble correspondre à deux degrés de l'irrationalité. L'une de ces directions, la pire, semble bien être celle de la philosophie d'Héraclite, car ceux qui la suivent, *errant de-ci de-là*, sont *des hommes à double visage*, qui *se laissent emporter*; pour qui *être et n'être pas, c'est et ce n'est pas la même chose*; dont l'opinion est qu'*en tout il existe une route qui s'oppose à elle-même*.

Quant à l'autre direction, à laquelle correspond cette physique de l'Opinion qui est exposée dans la deuxième partie du poème, elle paraît être celle où, tout en reconnaissant que l'Être est, on admet en même temps qu'il est irréel, bref où l'on confond, mais sans parti pris de les identifier, l'Être et le Non-être. La théorie physique qui y correspond est présen-

(1) *Metaph.*, A 5, 986 *b* 18,32 ; *De cælo*, III, 1, 298 *b* 14-24.

tée sous une forme trop élaborée pour qu'il soit possible d'y voir (1) une sorte de fiction dramatique où, sans exposer ses idées personnelles, Parménide expliquerait comment, par hypothèse, le Non-être pourrait être conçu, en tant précisément que fausse apparence. Peut-être est-il plus vraisemblable qu'il ait exposé des opinions étrangères bien déterminées, soit celles des Pythagoriciens eux-mêmes (2) dont nous connaîtrions ainsi la physique, sur laquelle nous savons si peu de chose, soit une sorte de doxographie, préparatoire ou annexe à l'enseignement de la doctrine (3) ; ce qui expliquerait des vestiges caractérisés des théories d'Anaximandre et d'Anaximène, et, inversement, l'absence de certains dogmes spécifiquement pythagoriciens.

Quoi qu'il en soit de cette question très débattue (4), on notera tout d'abord que la première erreur des mortels que Parménide a en vue, c'est d'avoir admis deux *formes*, dont l'une, dit-il (fr. 8, 53 sq.), *n'est pas nécessaire*. Ce sont deux corps de nature absolument opposée : le Feu éthéré, sans violence, *en tout semblable à lui-même*, et la Nuit obscure, épaisse et pesante, seules désignations, entre beaucoup d'autres, qui soient parfaitement authentiques. Or, si le dessein de Parménide eût été seulement de rationaliser la physique en général, il est clair que le monisme ionien eût, à ses yeux de moniste, beaucoup mieux répondu à ce dessein. Il est donc problable que, en alléguant deux principes physiques, il a en vue une doctrine particulière, et il n'est pas impossible que ce soit le Pythagorisme, si l'on songe à la place qu'y tenait la théorie des oppositions. D'un autre côté, Parménide aurait, dit-on, rangé les deux principes, l'un du côté de l'Être, l'autre du côté du Non-être (5). Or, puisque, dans la physique

(1) Avec II, 723 sq. (tr. fr. 66).— (2) Avec LXX, 225 sq., et LXXI, § 90.
(3) Avec LXXXIII, 63.
(4) Cf. la revue des interprétations par W. Nestle dans II, 729-732.
(5) Aristote *Metaph.*, A 5, 985^{b} 31 sqq. ; *Gen. et Corr.*, I 3, 318^{b} 6.

qu'il expose on met, sans s'en rendre compte, le Non-être dans l'Être, il pouvait considérer ces faux principes comme des dénominations extérieures ou des symboles, dont un seul correspondrait au réel, tout en condamnant néanmoins l'erreur qui consiste à admettre une collaboration du Non-être avec l'Être.

Il est probable que la génération des choses à partir de ces deux principes était présentée sous un aspect sexuel, comme une succession d'unions et d'enfantements ou de séparations, qui étaient rapportés à l'action de forces mythiques : une Déesse qui gouverne tout et qui distribue les sorts, assez confusément désignée sous le nom de Nécessité ou de Justice, et dont la place semble être au cœur du monde, comme celle du feu central dans le Pythagorisme ; puis l'Amour, *le premier des dieux qu'elle a enfantés* ; enfin, peut-être, la Discorde (1). Le système du monde, autant qu'il est possible de se le figurer exactement, rappelle à la fois les deux derniers Milésiens et et le Pythagorisme, mais sans l'*antiterre*. C'est un système de *couronnes*. Les unes sont sans mélange, c'est-à-dire toutes de feu ou toutes de nuit, juxtaposées deux à deux : ainsi, à la périphérie est l'*Olympe extrême*, composé de l'enveloppe solide du ciel et du feu de l'éther qui, à son tour, enveloppe tout le reste ; au milieu est la terre, avec sa couronne solide et son feu central. Les autres sont mélangées de feu et de nuit : voie lactée, planètes, soleil, lune sont tour à tour des aspirations, par la Nuit, d'abord du feu de l'éther, puis de ce qu'il y a d'igné dans la couronne immédiatement enveloppante, de sorte que tous les astres seraient des *foulages* de feu. S'il a vraiment soutenu la sphéricité de la terre, il est possible que les couronnes fussent, dans sa pensée, des cercles de sphères (2). Mais la question est aussi délicate, en ce qui le concerne, que pour les Pythagoriciens.

Dans ce que la physique de l'Opinion disait des phénomènes

(1) Fr. 12,10 fin. Cf. LXVIII, ch. 18, A 37.
(2) Cf. notamment fr. 10 sq. et *Ibid.*, A 37 déb. et 44.

de la vie et de la pensée, on reconnaît les mêmes inspirations, et, en outre, celle d'Alcméon : recherches sur les origines de la vie, sur la détermination des sexes en rapport avec le chaud et le froid, sur la production de monstres, etc. (1). La connaissance, soit sous la forme fondamentale de la sensation, soit sous la forme du souvenir ou, ce qui est tout un, de la pensée, exige, pour être vraie, qu'il y ait, dans le corps sentant, un mélange bien proportionné de chaud et de froid, et, pour être pure, que le feu y prédomine. La prédominance du froid laisserait d'ailleurs subsister la sensation ; car le cadavre perçoit le froid, le silence et sans doute aussi l'obscurité. La diversité des sensations, actuelles ou renaissantes, était expliquée par la convenance des effluves, qui apportent une ressemblance de l'objet, avec les pores du sujet sentant, celui-ci exerçant en outre une action propre, car il y a dans l'œil des rayons qui touchent, comme avec la main, les choses extérieures (2). Enfin la destinée des âmes était peut-être exposée dans l'esprit de la doctrine pythagorique (3).

Cette physique de l'illusion sert déjà à définir la position de Parménide dans l'histoire de la pensée. Il y a plus. S'il n'est pas idéaliste, du moins, par sa conception du réel des physiciens, il a ouvert la voie à la philosophie des Idées. Ensuite, en posant comme règle de la pensée le principe de contradiction, fondé lui-même sur la loi de l'être, il a été l'initiateur de l'ontologie spéculative, et, plus généralement, de toute philosophie rationaliste. Enfin, par l'ivresse logique et la passion des gageures dialectiques qui accompagnent chez lui cette découverte, il a tout de suite donné au problème du rapport de l'être avec ses déterminations la forme la plus aiguë et la plus propre à stimuler la réflexion.

(1) Fr. 17 sq. et *Ibid.*, A 51-54. — (2) Fr. 16 et A 46-48.
(3) Fr. 18 avec son contexte.

III

Zénon d'Élée.

Les incertitudes de la chronologie de Parménide retentissent sur celle de Zénon, son élève favori et vraisemblablement son successeur dans la direction de l'école d'Élée. Mais, si l'affabulation du *Parménide* nous met en défiance à l'égard de Platon sur l'époque, sinon sur le fait, du voyage de Zénon à Athènes, il n'y a en revanche aucune bonne raison de suspecter son témoignage en ce qui concerne la signification et l'objet du livre de Zénon, qui était sans doute entre ses mains. Tout d'abord, c'est un livre de jeunesse, et son auteur a voulu qu'il fût *un secours pour la thèse de Parménide, contre ceux qui entreprennent de la rendre comique, en montrant que, si l'on admet l'unité, il en résulte pour la thèse une foule de conséquences risibles et qui lui sont contraires.* Aux partisans de la pluralité *il retourne leurs mêmes raisons, et d'autres en sus*, en montrant que l'hypothèse de la multiplicité *a des conséquences plus risibles encore que celle de l'unité, pour qui saura les développer convenablement.* C'est au surplus un livre sans prétention, qui ne vise pas à dire autre chose que ce qu'a dit Parménide, mais qui le dit avec la fougue d'un jeune homme qui veut prendre le dessus sur l'adversaire (1). Ainsi c'était un livre contre la pluralité, celui-là même, sans doute, dont Simplicius nous a conservé trois fragments. Des arguments fameux contre le mouvement, il n'est pas question. Or il est remarquable que, de son côté, Simplicius ne les connaît que par l'exposition d'Aristote. Peut-être faudrait-il en inférer que, sur ces derniers, Aristote est l'écho de la tradition de l'école, et que Zénon n'avait pas publié d'autre livre que celui dont parle Platon. Que désignent ces autres titres qu'on nous a conservés : *les Disputes*, *Contre les philosophes* ? On l'ignore,

(1) *Parm.*, 128 c-e.

et on ne sait pas davantage si Zénon avait réellement écrit un livre *Sur la nature* et une *Explication d'Empédocle*, qui auraient contenu une physique de l'apparence analogue à celle de Parménide (1).

La méthode de Zénon, définie avec une si exacte précision, c'est ce que, depuis Aristote, on a appelé la *dialectique* : sur une question donnée, d'une réponse *probable*, c'est-à-dire approuvée par un interlocuteur supposé ou qui a l'approbation, soit de tel philosophe, soit de l'opinion commune, on déduit les conséquences qu'elle comporte ; on montre que ces conséquences, qui se contredisent entre elles, contredisent la thèse initiale et conduisent à une thèse opposée, qui n'est pas moins *probable* que l'autre ; si bien que l'adversaire, ayant le choix entre deux alternatives, aura successivement admis le *oui* et le *non* sur le même sujet. Le ressort de la méthode, c'est donc le principe de contradiction, dans toute la rigueur que lui avait donnée Parménide. Son effet, c'est de confondre l'adversaire et de faire rire à ses dépens ; mais c'est aussi de fermer deux voies opposées, pour qu'il n'en reste plus qu'une seule où il soit possible de s'engager. La méthode est donc disputeuse ou *éristique* ; mais elle a une fin positive, qui est de faire place nette à la thèse dogmatique de Parménide, autrement dit de lui *porter secours*. Par suite, il n'y aurait lieu de réfuter, comme des sophismes, les arguments de Zénon, que s'il avait pris à son compte, comme des vérités, les conséquences qu'il déduit ; or elles sont seulement tout aussi *probables* que l'opposé, et la vérité, pour lui, est ailleurs. En donnant une forme technique à un procédé de discussion qui, avant lui, se pratiquait à l'aventure et sans conscience, Zénon a paru aux anciens, et non sans raison, avoir fait une découverte considérable : Platon l'appelle le *Palamède d'Élée* (2). Ce qui est sorti en effet de sa méthode,

(1) H. Diels admet que le premier de ces titres est celui du livre sur la pluralité.

(2) *Phèdre*, 261 d. Cf. ARISTOTE, fr. 65 : Zénon est l'*inventeur* de la dialectique.

c'est, sinon l'application du dialogue à la recherche philosophique, du moins une certaine façon de débrouiller et de débattre les questions, qui se rencontre, également, dans la rhétorique sophistique et dans la philosophie socratique.

La notion de pluralité, tout d'abord, donnait lieu à quatre arguments. — Le premier l'envisageait sous l'aspect de la grandeur. Or, ou bien la grandeur est composée d'indivisibles qui sont des unités distinctes, ou bien elle est un continu dont les parties sont indistinctes. Dans la première hypothèse, où la grandeur est une somme de parties, il faudra avouer que, étant faite avec des néants de grandeur, elle sera elle-même un néant de grandeur, qu'aucune addition ni soustraction n'accroîtra ni ne diminuera, de sorte que les choses s'abîmeront dans l'infini de la petitesse. Dans la deuxième hypothèse, une chose réelle finie contiendra un nombre infini de parties réelles et ainsi deviendra grande à l'infini (fr. 1 et 2). — Le second argument envisageait la pluralité comme nombre. Puisqu'elle est réelle, ou bien les choses, étant réellement distinctes, formeront un nombre fini ; ou bien, leur distinction supposant des intermédiaires qui, pour être distincts, doivent à leur tour, à l'infini, comporter d'autres intermédiaires, elles seront en nombre infini (fr. 3). — Si la pluralité est réelle, disait un troisième argument, les choses sont extérieures les unes aux autres et chacune occupe un lieu réel. Mais ce lieu réel devra à son tour être dans un lieu, et ainsi à l'infini. Donc la pluralité n'est pas réelle (1). — Le quatrième argument, qui a été mis plus tard sous la forme d'un dialogue de Zénon avec Protagoras, consistait à dire que, si la pluralité était réelle, le rapport numérique, qui existe entre un boisseau de mil, un grain de mil, la dix-millième partie de ce grain, devrait, ce qui n'est pas, se retrouver dans le rapport des sons qu'ils produisent en tombant à terre (2).

(1) **LXVIII**, ch. 19, A 24. — (2) *Ibid.*, A. 29.

La notion de mouvement donnait lieu aussi à quatre arguments. — Les deux premiers, dont la dénomination classique est *la dichotomie* et *l'Achille*, diffèrent seulement en ce que le second présente sous une forme *dramatique*, et eu égard à un rapport de division quelconque, la raison exposée dans l'autre : un mobile n'atteindra jamais le terme de sa trajectoire, qu'il n'en ait parcouru la moitié, et la moitié de la moitié, bref qu'il n'ait nombré un nombre infini. Par conséquent, le coureur le plus rapide, Achille aux pieds légers, poursuivant la tortue, le plus lent des animaux, ne réussira jamais à l'atteindre ; car, si les quantités des vitesses sont réelles, elles seront toujours dans le même rapport de part et d'autre, et la division s'en poursuivra à l'infini. L'inintelligibilité du mouvement était donc prouvée par l'impossibilité de l'infini de composition (1). — Les deux derniers arguments, *la flèche* et *le stade*, sont eux aussi parallèles. Tous deux supposent la composition d'indivisibles, mais le premier, d'instants seulement, le second, d'instants du temps et de points de l'espace. En outre, tandis que celui-ci envisage plusieurs mobiles en mouvement, l'autre n'en envisage qu'un seul. Une chose étant toujours dans un lieu égal à elle-même, la flèche qui vole ne sort pas, dans un instant indivisible, du lieu même qu'elle occupe ; ne changeant pas de lieu, elle est donc immobile (2), et il en sera toujours de même, si le temps est, par hypothèse, une somme d'instants. Voici maintenant, sur un stade, trois groupes parallèles, chacun de quatre *masses* indivisibles ou points. Deux de ces groupes, qui occupent la moitié du stade à partir de chaque extrémité opposée, se meuvent en sens inverse avec une vitesse égale. Si le troisième, occupant au milieu du stade une même longueur, reste immobile, les deux premiers, en se déplaçant, parcourront l'un par rapport à l'autre la totalité de la longueur dont,

(1) *Ibid.*, A 25 et 26. — (2) *Ibid.*, A 27 et fr. 4.

par rapport au troisième, ils n'auront parcouru que la moitié, et cela en un temps à la fois double et simple, puisque, à vitesse égale, les temps sont comme les espaces (1). En d'autres termes, si le mouvement est réel, le croisement mutuel des masses en mouvement, les unes par rapport aux autres et par rapport aux masses immobiles, coupe ou divise des positions et des moments qui, par hypothèse, étaient des points et des instants, c'est à dire des indivisibles. Donc, ou bien le tout est égal à la moitié, ou bien le mouvement réel, tel que le conçoit l'hypothèse d'où on est parti, est inintelligible.

Ainsi c'est en raisonnant par l'absurde que Zénon nettoie le terrain pour la démonstration de la thèse de Parménide. Dans la forme, ses arguments sont *des jeux sérieux* (2), ils ont cette fantaisie dont les Grecs ont souvent aimé à égayer les sujets les plus arides. Dans le fond, ils ne constituent pas une critique du continu lui-même, car c'est un des prédicats qui, selon Parménide (fr. 8, v. 6 et 25), font partie de l'essence de l'Être, mais de la composition du continu, soit avec des indivisibles, soit avec des parties divisibles à l'infini (3). Enfin, ce qui les vicie, c'est leur principe même, c'est le vice de l'Éléatisme : conception absolue du principe de contradiction et réalisme abstrait qui érige des rapports en choses en soi. Tels qu'ils sont, pourtant, il est incontestable que, par l'effort de réflexion et de discussion qu'ils ont suscité, ils ont lar-t gement profité à l'analyse philosophique des notions d'infini et de continu, de nombre, de temps ou d'espace, et de mouvement.

(1) *Ibid.*, A 28. Au moyen d'une coulisse où glissent deux réglettes, Bayle (*Dict. histor.*, art. *Zénon* F; cf. VII, I 160) figure ingénieusement l'argument.
(2) Platon *Parm.*, 137 b.
(3) LII, surtout la deuxième étude.

IV

Mélissus de Samos.

Que ce dernier représentant de l'Éléatisme ait été un Ionien, c'est l'indice d'une diffusion de cette philosophie. D'autre part, le fait que Mélissus a été l'amiral de Samos lors de sa révolte contre Athènes, est un témoignage nouveau, et non douteux, de l'union fréquente à cette époque de la spéculation philosophique avec une participation active à la vie publique. La date de son éclatante victoire navale, 442, n'autorise par contre aucune induction probable sur sa chronologie. Son livre *De la nature ou de l'Être* paraît avoir été sous les yeux de Simplicius, qui nous en a conservé dix fragments dont quelques-uns assez étendus, qui en dit le plan et nous en donne une paraphrase. Celle-ci n'est pas en effet une citation, comme on l'avait cru tout d'abord ; mais il est possible qu'elle renferme encore quelques extraits de l'original (1).

Ce qui frappe tout d'abord, c'est la nouveauté de sa méthode. Au lieu de raisonner dans l'abstrait, comme Parménide et Zénon, il se place sur le terrain même des physiciens, et ce sont leurs spéculations sur l'expérience multiple et changeante qui lui serviront à prouver l'unité et l'immobilité de l'Être (2). — En outre, il place le problème éléatique sur un terrain neuf, celui de la connaissance, et, conformément à sa méthode, il fait une critique de la connaissance empirique. Si, dit-il, toutes les choses et toutes les qualités déterminées de notre expérience, terre, eau, feu, or, fer, blanc, noir, vivant, mort, etc., sont *des choses vraies* et réelles, s'il n'y a d'autre part aucune altération de nos sens et de notre esprit, *il faut alors que chacune*

(1) **LXXI**, 370, 4 ; 371, 2. Le traité pseudo-aristotélicien *De Melisso*, etc., dont les deux premiers chapitres concernent notre philosophe, peut être utilisé, mais avec prudence.

(2) **LXVIII**, ch. 20, A 14. Cf. chap. VI, Leucippe.

de ces choses demeure toujours ce qu'elle est. Or l'expérience montre au contraire qu'elles changent incessamment, disparaissent, se transforment. Donc notre connaissance de cette multiplicité n'a rien de vrai, son objet n'est pas réel. Car *il n'y a rien de plus fort que la vérité de l'Être réel. Or, s'il changeait, c'est que l'Être périrait, tandis que le Non-être viendrait à l'existence. Ainsi par conséquent, pour qu'il y eût du multiple, il faudrait qu'il fût ce que précisément est l'Un* (fr. 8). Ce qui est contradictoire. — Il semble enfin que, dans le point de départ de la démonstration que donne Mélissus de l'ingénérabilité et de l'incorruptibilité de l'Être, moins abstraite et plus rapide que celle de Parménide, il y ait une intention de prouver aux physiciens pluralistes que leur axiome : rien ne naît de rien ni ne revient à rien, se retourne contre eux (1).

L'impossibilité d'admettre pour l'Être un commencement d'existence conduit ensuite Mélissus à une proposition qui semble, au premier abord, constituer une infidélité grave à l'égard de Parménide. Celui-ci avait dit en effet que l'Être est fini. Mélissus au contraire le déclare infini. Il l'est, parce qu'il n'a, à la différence de ce qui est engendré, ni commencement ni fin, et il l'est aussi bien qu'il est éternel (fr. 2 et 3). Aristote, qui ne conçoit pas d'autre infini que l'infini de composition, et qui refuse à l'espace une infinité qu'il accorde néanmoins au temps, s'est montré particulièrement dur pour cette innovation (2). Mais peut-être est-ce faute d'avoir compris que, l'Être éléatique étant quelque chose de réellement non composé, et non quelque chose de jamais achevé et de potentiel, Mélissus a voulu qu'il fût vraiment absolu. Or, s'il est absolu dans le temps en tant qu'éternel, il doit, par analogie, l'être aussi dans l'espace, en tant qu'infini. Bien loin de penser commettre ainsi une hérésie, Mélissus a pu se dire qu'il donnait au contraire la

(1) Fr. 1 et le § 1 (en bas de page) de la paraphrase de Simplicius.

(2) *Phys.*, I 2, 185 a 32 ; 3, s. *in Metaph.* A 5, 986 b 19. *Soph. el.* 5, 167 b 1-20 ; 6, 168 b 25 sqq.

satisfaction la plus véritable aux exigences de l'Éléatisme.

L'unité de l'Être se déduit de son infinité même. En effet, si l'Être infini n'est pas un, ou bien c'est une partie de lui-même qui en limitera une autre, ou bien c'est un autre être qui le limitera (fr. 5 et 6). A cet argument original, qui fait songer à Spinoza, Mélissus en joint un autre qui se fonde sur des considérations physiques. Si le continu n'est pas simple et un, il faudra que les parties en soient distinguées par du vide. Mais, s'il y avait du vide, il s'insinuerait partout et ainsi finirait par dissoudre l'Être en rien, ce qu'on sait déjà être impossible. L'Être n'a donc pas de parties et il est un (1).

La négation du vide prouve doublement l'immobilité de l'Être. D'une part, en effet, il n'a rien où, quittant son lieu, il pourrait se retirer, et il ne peut d'autre part, sans vide, se contracter ou se dilater en lui-même (fr. 7, § 7-10 et fr. 10). — Il est en outre immuable, en vertu même de son unité ; car, s'il pouvait diminuer ou croître, subir quelque peine ou quelque altération, il deviendrait dissemblable de lui-même et se dédoublerait en quelque sorte. Il suffirait d'ailleurs que l'Être, en dix mille ans, changeât de l'épaisseur d'un cheveu, pour que, dans la totalité des temps, il dût enfin s'anéantir complètement (fr. 7, § 1-6). Cet être immuable est-il Dieu et a-t-il la béatitude (2) ? De telles idées semblent bien étrangères à l'esprit de Mélissus. En tout cas, cette béatitude serait sans conscience, car on ne voit pas ce que serait une conscience, sans altération ni changement.

Enfin, parce qu'il est un, l'Être, selon Mélissus, ne doit pas avoir de corps. Car, ayant *de l'épaisseur*, c'est-à-dire un volume, il aurait des parties et ne serait plus un (fr. 9). Parménide au contraire avait défini l'Être comme une sphère. Mais, sur ce point encore, Mélissus semble avoir voulu préciser seulement la pensée de son maître et non rompre avec elle.

(1) Fr. 7, § 7 et les textes d'Aristote, LXVIII, ch. 20, A 8.
(2) Cf. XI, I, 199.

Il craint que l'être sphérique ne soit pris, avec son centre et sa périphérie, pour une portion limitée de l'étendue. Il veut que celle-ci, qui est pleine, qui est à ses yeux infiniment grande, soit aussi, sans équivoque possible, vraiment indivisible et une. Il fait ce que fera plus tard Spinoza, en attribuant à Dieu l'étendue tout en lui refusant un corps.

Penseur original et vigoureux, remarquablement ferme et lucide, Mélissus a été plus justement apprécié par Platon, qui l'élève presque au niveau de Parménide, que par Aristote, qui le couvre d'insultes (1). L'Éléatisme lui survit, soit chez les Sophistes dans ses éléments critiques et négatifs, soit, en outre, dans ce qu'il a de plus profond et de plus philosophique, par une interprétation de la doctrine socratique du concept, dont la place est considérable dans l'histoire de la pensée grecque : l'interprétation mégarique.

(1) PLATON, *Théét.*, 180 e, 183 a. Aristote l'appelle *disputeur*, *lourdaud*, esprit *par trop grossier* ; cf. BONITZ, *Ind. ar.*, 452a 52.

CHAPITRE V

L'ALTERNANCE DE L'UN ET DU MULTIPLE EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE

La pensée d'Empédocle semble être un croisement de trois influences, de quelque façon d'ailleurs qu'elle les ait reçues : celle du Pythagorisme, aussi bien dans les croyances religieuses qui l'apparentent à l'Orphisme que dans son esprit scientifique ; celle de l'Éléatisme ; celle d'Héraclite. Il est douteux, par contre, qu'elle doive rien, ni à Leucippe l'atomiste, ni surtout à Anaxagore ; car, s'il est plus jeune que ce dernier, il lui est du moins, dit Aristote, antérieur par ses ouvrages (1). Il appartenait à une famille aristocratique d'Agrigente, l'une des cités les plus vivantes et les plus prospères de la Sicile. Sa vie, qui paraît s'être écoulée entre les dix premières années du ve siècle et 430 environ, nous est moins bien connue que sa personnalité, sur laquelle nous éclairent à la fois la tradition et des déclarations personnelles. Il se croit investi d'un pouvoir surnaturel : *Amis*, déclarait-il solennellement au début de son poème *Les Purifications* (καθαρμοί),... *je suis venu près de vous comme un dieu immortel, honoré parmi tous comme il convient à ma nature, le front ceint de bandelettes et de couronnes fleuries. Quand je m'avance dans les villes florissantes avec ce cortège d'hommes et de femmes, on me vénère : des milliers de gens s'empressent à me suivre ; ils m'interrogent sur la route qui les mènera à leur bien ; ceux-ci demandent des oracles ; d'autres, qui souffrent de mille maladies, veulent entendre la parole qui*

(1) *Metaph.*, A 3, 984a 10, et LXVIII, ch. 21, A 7.

guérit (fr. 112). Il sait qu'il apporte la vérité, mais *l'assaut de la foi contre le cœur* est jalousement combattu par la méfiance incrédule (fr. 114). D'autre part, la fin de son poème *De la nature* ne permet guère de douter que l'objet de la physique ne soit, selon lui, de nous mettre en état d'exercer sur les choses, par des moyens magiques, une action arbitraire et absolue : *Tous les remèdes qui sont un secours contre les maux et la vieillesse*, dit-il à son disciple Pausanias, *tu les apprendras... Tu apaiseras l'ardeur furieuse des vents infatigables... et de nouveau tu ramèneras, quand tu le voudras, des haleines réparatrices.* Pour le bien des hommes, tu feras, quand il faut, succéder la sécheresse à la pluie, ou inversement. *Enfin tu feras sortir de l'Hadès l'âme d'un homme déjà mort* (fr. 111). Or, de son côté, la tradition parle de la sombre gravité de l'attitude d'Empédocle, de l'appareil royal dont il s'entourait, des miracles divers qu'il avait accomplis. Bref, il semble que, comme pour Pythagore, des enthousiastes aient de bonne heure reconnu dans Empédocle l'homme surnaturel que lui-même il croyait être.

Cette conviction toutefois, au lieu de fortifier en lui ses attaches aristocratiques, le portait au contraire vers le peuple. Égalitaire ombrageux et farouche, il démasque et dénonce sans pitié jusqu'aux moindres menaces contre la démocratie. Il sacrifie sa fortune au bien de ses compatriotes. C'est une sorte de Savonarole ou, comme on l'a dit, de Jacobin mystique. Puis, à une époque sans doute voisine de 440, l'ami du peuple d'Agrigente se sent appelé à faire le bonheur de tous les Grecs. Il parcourt la Sicile, la Grande Grèce, passe dans le Péloponnèse, vient lire à la grande assemblée d'Olympie ses *Purifications*, se rend peut-être même à Athènes, à moins que le procès d'Anaxagore (432) ne l'en ait détourné. L'exercice même de cet apostolat, l'ascendant que prend Empédocle sur ceux qui l'entourent, permettent de supposer chez lui des dons oratoires capables de susciter l'enthousiasme des foules. Timon l'a

appelé *une claquette de place publique* (1). Peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'origine d'une tradition, d'après laquelle Empédocle serait l'inventeur de la rhétorique et le maître de ces autres Siciliens, à qui l'on attribue dans la genèse de cet art une part si importante : Corax, Tisias, enfin Gorgias qui sans nul doute a reçu l'influence empédocléenne (2). Au reste, instruit de la dialectique des Éléates, Empédocle n'avait, pour en faire sortir une technique de la parole, qu'à l'adapter, avec d'autres moyens, à des fins moins restreintes. Quoi qu'il en soit, il semble que, pendant sa mission panhellénique, et faute d'avoir gardé les Agrigentins sous l'autorité de sa parole, il ait perdu auprès d'eux son crédit et ait été l'objet d'une sentence d'exil. Le récit de sa mort est celui d'une apothéose, et il s'est peu à peu grossi de tous les éléments que comportent les mythes analogues. Une nuit, après un banquet de fidèles, il disparaît à l'appel d'une voix ; une lumière brille au ciel ; on ne le retrouve plus ; l'Etna, qui a reçu son corps, a rendu le bronze de ses chaussures ; désormais il est redevenu dieu ; on lui doit des sacrifices. Pour le personnage qu'il voulait être, c'était bien, selon le mot qu'on prête à son disciple Pausanias, la fin *qu'on devait souhaiter*.

La magnificence littéraire des deux poèmes, déjà mentionnés, d'Empédocle, les seuls qu'on puisse lui attribuer avec certitude, leur a valu de si nombreuses admirations (3), qu'un millier de vers, le cinquième environ de l'ensemble, en a été conservé. Récemment contestée, et par des arguments parfois séduisants (4), l'antériorité du poème physique sur le poème cathartique reste cependant vraisemblable. Au surplus, s'il est vrai, comme on a pu le voir, que les deux poèmes témoignent d'un même esprit et de cette alliance du sentiment religieux avec la science qu'on avait déjà rencontrée chez les Pythago-

(1) Fr. 42, v. 1. — (2) **LXVIII**, ch. 21, A 19 et **XCIII**.
(3) Voir l'enthousiaste éloge de Lucrèce I, 714-734.
(4) Cf. **LXXXIV**, 159-174.

riciens, la question ne présente pas, pour l'étude de la pensée du philosophe, un intérêt primordial.

Le trait le plus immédiatement visible de la physique d'Empédocle, c'est la substitution, à la matière unique qui, pour le naturalisme ionien, était le fond permanent du devenir, de plusieurs déterminations élémentaires des choses. A la vérité, il ne les connaît pas sous le nom d'*éléments*, qui n'est employé en ce sens qu'à partir de Platon (1) : il les appelle *les racines de toutes choses* (fr. 6, v. 1). Puis, quand il s'agit pour lui de prouver que, comme la matière unique des Ioniens, elles sont la substance éternelle des choses, c'est la démonstration parménidéenne de l'éternité de l'Être qu'il traduit en une langue majestueuse (fr. 11-14) : le Tout ne comporte, ni rien de vide où quelque chose, on ne sait comment, devrait venir à l'existence, ni rien en surplus et qui pourrait être détruit. Partout sont ces racines de l'Être. *Identiques à elles-mêmes* (fr. 17, 32 sq.), elles sont ce qu'elles ont toujours été et resteront toujours ce qu'elles sont.

Il y en a quatre : le feu, l'eau, l'éther (plus rarement désigné sous le nom d'air), la terre. Souvent il paraît les diviniser, quand il les appelle : *Zeus brillant, Héra nourricière, Ædonée* (Hadès) *et Nêstis, qui de ses flots nourrit les sources mortelles* (fr. 6). Les dénominations mythiques, sur l'application desquelles il n'est pas toujours aisé de s'accorder, n'enlèvent pourtant rien de leur réalité phénoménale à ces fondements de l'Être. Ils se réalisent dans l'étendue ; ce sont des corps et qui, sans avoir cependant la pesanteur, ont chacun une *forme* qualitative essentielle. Ces *formes* sont simples, car le nombre n'en peut être ni plus grand, ni réduit. L'expérience en effet ne nous en révèle ni plus, ni moins : *le soleil qu'on voit partout chaud et lumineux, puis les corps immortels* (les astres) *qui sont baignés de vapeur et de blanche clarté*

(1) XL, 15,3.

et la pluie qui partout assombrit et glace, la terre enfin, d'où dérive tout ce qui est fondement stable et solide (fr. 21, 1-6). Ce sontdonc les grandes masses entrelesquelles se répartissent les choses, et il n'y a pas à chercher, au delà, des éléments d'éléments (1). Inengendrés, ils ne se corrompent pas davantage : *Tous sont égaux et leur âge est le même ; mais chacun d'eux prend soin de sa dignité et chacun possède son caractère, quoique tour à tour ils aient le dessus dans la révolution du temps* (fr. 17, 27-29). Il s'ensuit qu'ils sont *le germe d'où vient tout ce qui a été, tout ce qui est et sera*, non seulement les choses mortelles, mais aussi *les dieux à la longue vie, qui sont au comble des honneurs* (fr. 21, 9-12). Ainsi, se plaçant au point de vue de l'expérience sensible la plus manifeste et pratiquement la plus pressante, Empédocle a pensé qu'il fallait prendre telles quelles les grandes différences qu'elle impose à l'attention, et qu'entre elles les anciens philosophes avaient à tort voulu faire un choix. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'influence du quaternaire pythagorique ait contribué à fortifier son sentiment, et ainsi à fonder une division qui devait régner sans conteste pendant des siècles.

Ayant donc admis à l'origine une pluralité de qualités déjà spécifiées et immuablement spécifiées, Empédocle doit maintenant expliquer le devenir des choses. Mais, à l'exemple de Parménide, il a nié tout devenir qualitatif et même toute génération de substance, bref, la *physis* elle-même, au sens de l'ancienne physique. *Il n'y a*, dit-il, *que mélange, et puis échange entre les choses qui ont été mélangées. Génération n'est qu'un nom, accrédité par les hommes* (fr. 8). Ainsi, il définira, à partir de la qualité, le changement par des processus mécaniques : mélange et échange. Du fait que les éléments, qui sont qualitativement immuables, *courent les uns après les autres, ils revêtent des aspects différents* (fr. 21 fin). Il n'y a

(1) Le témoignage contraire, LXVIII, A 43, résulte d'une confusion : cf. LXII, 223 et LXXI, 265, 3.

pas là de combinaison qui les transforme. Mais tout se passe comme quand le peintre, ayant pris des drogues dont chacune a sa couleur propre, les ayant mélangées dans diverses proportions, fait avec ces mélanges des peintures qui ressemblent à l'infinité des choses réelles dont Empédocle vient de parler (fr. 23). Voilà donc en quel sens précis on doit entendre que les éléments sont le *germe* ou la *source* (fr. 23, 10) de toutes choses. Le mélange des particules ainsi juxtaposées se fait en outre, comme dans l'exemple du peintre, en proportions définies : *La terre... a reçu dans ses amples creusets, sur les huit parties, deux parties de l'éclat de Nêstis* (l'eau) *et quatre parties d'Héphaïstos* (le feu) *; ainsi ont été produits les os blancs* (fr. 96, 1-3) ; autrement, la chair, les tendons, le sang (1). Quant à la loi générale selon laquelle se font ces mélanges, c'est une loi d'*ajustement* mutuel ou, comme nous dirions, d'affinité : les parties *qui sont le plus favorables à leur mutuel mélange se chérissent mutuellement* (fr. 22, 1-5 ; fr. 90). Comment s'opère enfin ce mouvement du semblable vers son semblable? Constamment des *effluves* (ἀπορροαί) émanent des composés ou des masses élémentaires, pénètrent dans les *pores*, ou conduits invisibles et extrêmement petits d'autres corps, qui en possèdent d'autant plus qu'ils sont d'une contexture plus lâche, et cheminent dans ces conduits (2). Il y a affinité des corps pour lesquels existe une *commune mesure* (συμμετρία) des émanations de l'un avec les pores de l'autre ; faute de quoi, comme l'huile et l'eau, ils ne peuvent se mélanger (3). Mais ceci n'implique-t-il pas que des effluves trop gros ne peuvent se diviser pour se couler dans des pores trop étroits? Empédocle était donc sur la voie de l'atomisme (4). Cependant, puisque d'autre part il niait le vide (fr. 13), il n'aurait pas dû manquer de dire

(1) Fr. 98 et LXVIII, A 78 début. Cf. le contexte du fr. 96.
(2) Comparer Alcméon, p. 79.
(3) Fr. 89. Platon, *Ménon*, 76 d; Aristote, *Gen. et corr.*, I, 8, *s. in.* et Théophr., *De sensu.*, 12 (LXVIII A, 86).
(4) Arist., *Gen. et corr.*, *ibid.*, 325b 5-7.

comment s'accorde avec l'hypothèse du plein la circulation d'effluves indivisibles.

Le mécanisme selon lequel se produisent ces mixtions et ces échanges, de manière à produire et à régler un devenir apparent, exige cependant encore, d'après Empédocle, deux autres principes, l'un *extérieur* aux éléments et *qui, en tous sens, pèse pareillement* sur eux, la Discorde (νεῖκος) ou la Haine ; l'autre, *intérieur* aux éléments et *qui est égal* à eux *en longueur et largeur*, l'Amitié (φιλότης), Aphrodite, Cypris, ou encore l'Harmonie, la Tendresse et la Joie (fr. 17). Ce sont, semble-t-il, des sortes de milieux matériels, mais que seul l'esprit peut apercevoir (*ibid.*, 21) et qui, étant conçus sur le type de ces forces spontanées que sont les êtres vivants ou qui agissent en eux, sont l'objet d'une représentation anthropomorphique. Par là, Empédocle a surajouté à son mécanisme un dynamisme par lequel, à sa façon, il sépare de la matière, sans cesser pourtant de le tenir pour matériel, le principe de vie que les Ioniens plaçaient dans leur substance unique. Si les deux tendances avaient été auparavant explicitement distinguées, peut-être pourrait-on penser qu'Empédocle a essayé délibérément, en éclectique, de les concilier. La vérité est plutôt qu'il essaie tour à tour l'une et l'autre. Mais ce flottement même de sa pensée a contribué à donner à la réflexion philosophique une conscience plus précise de leur opposition.

Par l'action de l'Amitié le multiple tend à constituer une unité ; par l'action de la Discorde l'unité se disjoint et donne lieu à la pluralité (fr. 17, 16 sq.). Les deux forces motrices sont des antagonistes perpétuels, mais alternativement l'une ou l'autre tend à prendre le dessus, sans pourtant exclure radicalement l'autre, ce qui produirait alors, soit l'unité et l'immobilité absolues, soit la multiplicité absolue et le mouvement chaotique et sans règle (*ibid.*, 4-8). Au règne de l'Amitié, traversé par les dissensions de la Haine, succède donc un règne de la Discorde, auquel l'Amitié travaille à mettre fin.

Puis le cycle recommence, identique à lui-même. Aussi Empédocle peut-il dire que, *en un sens, les choses commencent d'exister* et qu'*une existence perpétuellement immuable n'est pas la leur*, car le sceptre change de main ; mais que, *en ce sens que l'échange perpétuel ne fait jamais défaut, il y a toujours immobilité dans le mouvement circulaire*, c'est-à-dire dans l'alternance des deux règnes (fr. 17, 1-13). L'état des choses dans lequel l'Amitié atteint l'apogée de son règne, c'est ce qu'Empédocle, en souvenir sans doute de l'Être sphérique de Parménide, nomme le *Sphérus* : *Ainsi*, dit-il, *dans l'épaisse redoute de l'Harmonie était fortement enfoncé le Sphérus bien arrondi, joyeux et fier de son indépendance* (fr. 27, 3 sq.). Ce chaos où toutes les particules élémentaires, si enchevêtrées soient-elles, gardent leur immuable spécification, mais sans qu'il soit possible de l'y distinguer, est plus voisin du *Migma* d'Anaxagore que de ce chaos totalement indéterminé qu'était l'Infini d'Anaximandre (1). Empédocle en a parlé comme d'un Dieu (fr. 31). Mais, outre que les éléments eux aussi sont des dieux, et desquels se forment encore d'autres dieux, on peut douter que la béatitude, dont il était tout à l'heure gratifié, soit rien de plus que le symbole moral de la victoire physique de l'Amour.

Dans les *membres* du Sphérus il n'y a nulle *dissension* (fr. 27 a). Mais voici que du dehors, ou plutôt *des extrêmes limites du cercle*, la Discorde *s'est élancée vers les honneurs, quand a été accompli le temps, qui ramène leur retour en vertu de l'ample pacte* (2), et cet assaut a *ébranlé* les membres du Sphérus (fr. 31). L'Amitié résiste. De cette lutte semble résulter un mouvement tourbillonnaire (δίνη), et la Discorde parvient presque jusqu'*au centre du remous*. Mais c'est là que l'Amitié tient bon. Aussi, quand à son tour le temps est arrivé pour l'*immortel élan de l'Amitié victorieuse* (fr. 35), c'est elle

(1) Cf. ARIST., *Phys.*, I 4, 187 *a* 21.
(2) Comparer les *fœdera naturæ* de Lucrèce.

qui fait reculer la Discorde vers la périphérie, afin de reconstituer la pureté du Sphérus. Ainsi, c'est sans se lâcher l'une l'autre que l'Amitié et la Discorde ont reculé tour à tour, l'une pour se confiner temporairement au centre, l'autre pour se retirer temporairement sur les bords. Or, chacun de ces processus est ainsi pareillement générateur et destructeur; *car il y a pour toutes choses une génération que produit et que détruit l'union, tandis que l'autre, c'est la séparation qui la nourrit et qui la dissipe* (fr. 17, 3-5). Ce que l'Amitié a créé par l'union, elle le ruine à la fin par la confusion; ce que la Discorde a créé par la dissociation, elle le ruine par l'émiettement, si bien qu'alors les éléments sont sans doute aussi peu discernables qu'ils l'étaient dans l'unité du Sphérus (1) : chaos incohérent, au lieu d'un chaos compact.

Inutile d'insister sur la généralité vague de cette loi d'évolution. Il faut du moins rappeler que les critiques anciens, en même temps qu'ils en signalaient l'arbitraire, dénonçaient la place prépondérante qu'Empédocle y avait faite au hasard : en plus d'un passage de son poème, il invoquait, dit-on, *le gré de la Fortune* (2). C'est à la vérité un expédient, dont bien difficilement auraient pu se passer les ambitions de sa double cosmogonie. Il n'est guère douteux en effet qu'Empédocle ait exposé la formation d'un monde dans chacun des moments du cycle cosmique : le moment présent, qui est sous l'empire de la Discorde, celui qui a donné lieu à notre monde, et celui qui l'a précédé, et dans lequel prédominait l'Amitié (3). C'est à ce dernier qu'appartiennent probablement la formation des composés organiques, os, chair, etc., qui unissent, comme on a vu, les éléments en proportions définies, et le *spectacle prodigieux* (fr. 35 fin) d'une zoogonie fantastique. *Sur la terre*, dit le poète,

(1) Voir LXXXVI, son fr. 26ª et l'*Append. III*, 599-611.
(2) Fr. 103 et les textes d'Aristote II, 776,2 (tr. fr., II, 222, 1).
(3) Arist., *De cælo*, III 2, 300b 26-31. C'est seulement à propos du Ciel qu'Aristote reproche à Empédocle d'avoir prêté trop peu d'attention à la génération dans l'Amitié (301a 14-19).

poussaient en grand nombre des têtes sans cou, erraient des bras isolés et privés d'épaule, et des yeux vaguaient tels quels, que n'enrichissait aucun front (fr. 57 sq.). A leur tour, ces premiers mélanges des mixtes antérieurs tendent à s'unir, et n'importe comment : ces membres isolés se joignaient au hasard de leurs mutuelles rencontres; ainsi surgissaient des êtres *aux pieds tournés*, incapables de marcher, mais *pourvus d'innombrables mains*, d'autres *à double visage et à double poitrine*, des *bovins à figure d'hommes* et des *humains à tête de bœufs*, des hermaphrodites etc. (fr. 59-61) (1).

Le détail, mieux connu, de la cosmogonie de la Discorde est riche de vues ingénieuses ou pénétrantes. Le premier effet (2) de la désintégration du Sphérus, c'est la séparation, d'abord de l'air qui se répand partout en cercle, puis du feu qui, ne trouvant pas ailleurs de place qui lui convînt, s'est élancé vers la périphérie, durcissant et vitrifiant la partie de l'air qui lui est contiguë, de manière à former la voûte solide du ciel, et chassant le reste vers le bas. Ainsi se formaient deux hémisphères, l'un entièrement igné, l'autre d'air avec un peu de feu, dont les mouvements autour de la terre et sur la voûte céleste servaient, fort obscurément du reste, à expliquer la succession des jours et des nuits et le changement des saisons. Quant à la révolution même de la voûte céleste, elle résultait d'une rupture d'équilibre produite par la pression de la masse de feu sur la paroi dure de l'enveloppe aérienne. Le progrès de la Discorde a déterminé une accélération graduelle de cette révolution et, par suite, une diminution de la longueur du jour, qui, au temps de l'apparition des premiers hommes sur la terre, a été d'abord de dix mois, puis de sept. C'est la rapidité de ce mouvement du ciel qui a fixé la terre au centre du monde et qui l'y maintient immobile : ainsi, l'eau reste dans un récipient quand on imprime à celui-ci une rotation très rapide. L'ensemble

(1) Cf. LXVIII, A 72 déb.
(2) Sur ce qui suit, cf. *ibid.* A 30, 50, 67, 75, etc., et le fr. 42.

du monde a la forme d'un œuf, dont le grand axe serait horizontal. Enfin Empédocle est le premier chez qui on trouve avec certitude l'idée que la lune emprunte sa lumière du soleil, et une représentation exacte des éclipses de ce dernier astre.

La physique terrestre paraît aussi avoir allégué toutes sortes de dissociations produites par la Discorde (1). La mer est comme une sueur, qui s'est séparée de la terre sous la pression de ce qui l'entoure et sous l'action de la chaleur solaire. De la mer, le sel est séparé par la coagulation, tandis que d'autre part se distinguent en elle des réserves d'eau douce. De même, l'action des feux souterrains isole de la masse de la terre les roches, les pierres et les montagnes. La lumière est une émission d'effluves, qui ne nous parviennent qu'un certain temps après s'être détachés du corps lumineux. L'aimantation s'explique d'une manière analogue : la compression du mélange qui constitue le fer pousse violemment au dehors des effluves qui se portent en masse vers les pores de l'aimant, auxquels ils sont proportionnés.

Les applications de ce même principe aux phénomènes de la vie sont souvent très originales. Empédocle a l'idée d'une analogie des organes et des fonctions, entre l'animal et le végétal, entre les différentes espèces d'animaux : les plumes et les écailles sont des analogues, et aussi les feuilles et les poils ; les graines et les fruits sont les œufs des plantes et leurs excrétions ; les plantes se sont détachées de la terre comme l'embryon se détache de la matrice ; il y a chez elles une vie psychologique comme chez l'animal. De part et d'autre, le mouvement spontané du semblable vers le semblable servait à expliquer, par analogie avec ce qui se passe dans le monde, la différenciation des organes, la place qu'ils occupent dans le corps et celle que les vivants occupent sur la terre. Voici d'ailleurs comment Empédocle concevait l'apparition des premières formes animales

(1) Fr. 55 sq. et *ibid.*, A 68 sq., 57, 89.

dans l'ère de la Discorde. Dans un premier moment, alors que, après l'air, le feu et l'eau cherchent à se dégager du mélange général, sous l'action du feu qui fait effort pour rejoindre son semblable à la périphérie, *lèvent* à la surface de la terre *des formes tout d'une pièce* (οὐλοφυεῖς τύποι), qui ont également part à la chaleur et à l'humidité, à peine différentes des plantes qui semblent leur être antérieures, très pauvres de spécifications organiques et en tout cas, comme les premiers végétaux, complètement dépourvues de différences sexuelles : elles ne peuvent donc être engendrées que par la terre. Dans le second moment au contraire, les organes sexuels s'étant, de quelque façon que ce soit, constitués, les êtres se reproduisent entre eux. Le facteur déterminant de ce changement de la vie animale paraît être la dissociation de l'humide, jusqu'alors associé en elle au chaud. Ce qui en résulte immédiatement, c'est une fonction nouvelle, la respiration et, sans doute aussi, une transformation de la nutrition. En effet, dès que l'humide s'est retiré des vaisseaux, l'air extérieur a pris en eux la place laissée vide. Or aussitôt, et sans doute parce qu'elle trouve devant elle une moindre résistance, la chaleur interne tend à s'échapper au dehors, elle entraîne avec elle un flot de sang qui chasse l'air devant lui. Mais, tandis que l'air s'échappe aisément par les *tuyaux de chair* (pores des muqueuses ?), le sang ne peut les traverser. Il s'arrête donc, brisé dans son élan, et l'air extérieur, le refoulant, rentre à nouveau dans les vaisseaux. Pour illustrer ce mécanisme de l'inspiration et de l'expiration, Empédocle recourait à l'expérience de la clepsydre : quand on la plonge dans l'eau en bouchant le goulot, la pression de l'air intérieur empêche l'eau de passer par les petits orifices du fond du récipient ; mais, une fois le goulot débouché, c'est au contraire la pression de l'eau qui force l'air à sortir pour lui céder la place (fr. 100). — Pareillement, dans ce second stade, l'humide nutritif semble se dissoudre pour donner lieu à diverses fermentations ou putréfactions ; le sang, à son

tour, en produit d'autres, comme le lait ou la sueur (1).

Nulle place en cette biologie pour la finalité. Tout s'y explique par le jeu des causes mécaniques et le changement des conditions d'existence : voilà ce qu'Aristote (2), qui croit à la finalité, appelle la production par le « hasard » d'organes capables de certaines fonctions, et pareils à ce qu'ils auraient été s'ils avaient été produits en vue de ces fonctions. Ce qu'Empédocle veut dire, c'est que les conditions physiques de la vie ont contraint le vivant à s'y adapter par des organes appropriés ; se modifient-elles, il doit modifier ses organes ou en acquérir de nouveaux. Une cause extérieure oblige-t-elle, par exemple, un invertébré à se tordre, et voici qu'apparaît la colonne vertébrale ; l'air durcit-il des parties tendineuses, voici des ongles et des griffes. C'est, de même, l'accélération du mouvement du ciel qui a fait la dégénération des espèces actuelles : une gestation humaine dure à présent ce qu'autrefois durait un jour, et les hommes d'aujourd'hui sont comme des enfants par rapport à leurs lointains ancêtres. Seuls ont survécu les êtres qui ont pu s'adapter aux conditions de leur vie ; les autres ont péri (3). Telles sont les vues remarquables, auxquelles ses recherches embryologiques n'ont peut-être pas été étrangères (4), par lesquelles Empédocle a donné un nouveau développement au transformisme antérieur.

La psychologie d'Empédocle, vraisemblablement dérivée d'Alcméon, est essentiellement mécaniste. Une information assez abondante en permettrait une étude détaillée, souvent intéressante. On doit pourtant se borner à en indiquer les traits principaux. Toute sensation est un contact des semblables, et c'est peut-être pourquoi Empédocle avait jugé inutile d'insister sur le toucher comme espèce distincte de sensation. Ce qu'il voulait, c'était rendre compte des diverses espèces de sensa-

(1) Cf. surtout fr. 62, 68, 77-82, 90, 100 et *ibid.*, A 70, 72, 74, 78.
(2) *Phys.*, II 8, surtout 198b 19-32, — (3) Fr. 97 et LXVIII, A 75, 77 sq.
(4) *Ibid.*, A 81-84.

tions au moyen d'une correspondance particulière des effluves et des pores. Quand ceux-ci sont trop larges ou trop étroits pour certains effluves, ils sont traversés sans qu'il y ait contact, ou bien ils leur ferment le passage. Il s'ensuit que chacun de nos sens ne peut sentir ce qui est propre à un autre, et, en outre, que les variétés et l'existence même de chaque sensible dépendent de l'existence et des propriétés d'un organe sensoriel. Les effluves de feu, par exemple, ne seraient pas sensibles et il n'y aurait pas de couleurs, s'il n'y avait un œil où est, semblablement, *embusqué* du feu, et si cet œil n'était constitué de membranes diversement composées, comportant par suite diverses sortes de pores. Dans l'œil il y a aussi de l'eau, et la surabondance de l'eau servait à expliquer pourquoi tels animaux voient mieux la nuit que le jour. De même, la conformation de l'oreille est facteur de l'existence des sons : une clochette, *le bourgeon de chair,* suspendue à l'intérieur de l'oreille, se balance sous l'impulsion des mouvements de l'air extérieur, et c'est elle qui, en choquant l'air intérieur contre des parois solides, produit une résonance (1).

La défiance que manifeste Empédocle à l'égard de la connaissance sensible (fr. 4, 9-13), l'existence même d'une vérité surnaturelle opposée à celle qui est permise à une intelligence mortelle (fr. 2), n'empêchent pas que, pour lui, la pensée ne soit la même chose que la sensation, mais soumise à un double travail de critique et de synthèse. Au reste, elle consiste, elle aussi, en un accord du semblable avec le semblable, tandis que l'ignorance provient d'un désaccord ou d'une dissemblance ; elle a de plus une condition organique qui est le sang, surtout celui qui est autour du cœur, parce que le sang est en nous le plus parfait mélange des éléments, qui constituent d'autre part les objets de la connaissance. Ainsi le cœur, non le cerveau comme pour Alcméon, est pour Empédocle, en accord avec la doctrine de l'école médicale

(1) Voir surtout l'important fragment du *De sensu* de Théophraste, § 7 sqq., *bid.*, A 86), et les témoignages A 91-94.

de Sicile, le siège de la pensée. Et le caractère synthétique de la connaissance témoigne de la résistance de l'Amour à l'emprise croissante de la Discorde. Les différences intellectuelles des hommes, leurs aptitudes spéciales s'expliqueront enfin par la grosseur des particules qui composent le sang, par leur répartition, par les façons diverses dont elles se mélangent (1).

Il reste à parler des idées d'Empédocle sur les dieux et sur la destinée de l'homme. — On a déjà vu que, indépendamment des dieux *à la longue vie* et qui ne se forment pas autrement que les choses mortelles, la nature divine est attribuée par lui aux éléments, à l'Amour et à la Discorde, enfin au Sphérus.

De sa notion du divin il semble exclure, d'une façon générale, tous les caractères anthropomorphiques et la concevoir par analogie avec le mélange parfait qui constitue la pensée : dans le dieu, dit-il, il n'y a *rien que le mouvement d'un esprit inexprimablement saint qui, de ses pensées rapides, s'élance à travers le monde entier* (fr. 134 fin) (2). Mais, dans un monde qui s'est formé mécaniquement à partir d'éléments divins et qui est régi dans son évolution par le rythme alterné des deux forces, divines elles aussi, quel peut être, en outre, le rôle d'autres dieux ? Sont-ce les esprits entre lesquels se sont conclus ces *amples pactes* qui sont comme un serment de fidélité collective à l'ordre universel ? Questions sans réponse, qu'Empédocle ne s'est peut-être jamais posées et qui, dans ce système, ont pourtant leur place. — Dans la doctrine de l'âme il y a une évidente adaptation des idées orphico-pythagoriques aux principes de la physique, mais qui soulève à nouveau tous les problèmes de la théologie. Les âmes des mortels sont en effet des dieux à la longue vie, mais qui ont *failli, en se souillant les mains d'un meurtre*, et qui, *parjures à leur serment*, ont

(1) Fr. 105 sq. et *ibid.*, A 86, § 9-11.

(2) Les fragments 131-134 sur la divinité proviennent, selon Diels, des *Purifications*. Mais cette opinion est contestée par LXXXVI, *App. V*, qui les rattache au IIIe livre de *la Nature*.

suivi les pas de la Discorde. Dès lors, en vertu de *l'oracle de la Nécessité*, de *l'antique, de l'éternel décret des dieux,* ils sont contraints, *pendant trois fois dix mille années, d'errer çà et là loin des bienheureux*, de revêtir successivement toutes les formes mortelles, ballottés tour à tour de l'une à l'autre des quatre grandes régions élémentaires du monde. Ce banni, *elles le reçoivent l'une de l'autre, et pour toutes il est un objet d'horreur. C'est un de ceux-là que je suis maintenant, exilé du divin séjour, vagabond qui a donné sa foi à la Discorde furieuse* (fr. 115). Au reste, il n'a pas perdu le souvenir de ses migrations (fr. 117), et il sait que, sur la route de l'expiation, son activité de prophète, de guérisseur, de poète, marque la dernière étape vers son ancien séjour, hors de la *caverne,* loin du mal et de la souffrance. Si les mortels ont en effet jamais connu l'âge d'or, ce ne peut avoir été que sous la tutelle de Cypris ; ce qui en ferait un épisode de la période de l'Amour. Dans l'état actuel, l'unique moyen de notre salut, ce sont des purifications et des abstinences, analogues à celles que prescrit le Pythagorisme (1).

Pour définir, en terminant, la pensée proprement philosophique d'Empédocle, on dira que, dans l'unité éléatique de l'Être étendu et sans qualités, il a commencé par introduire la pluralité limitée des qualités élémentaires, pour arriver ensuite à la pluralité illimitée de l'expérience par l'introduction du mouvement dans la qualité, satisfaction partielle donnée à l'Héraclitéisme ; que, d'autre part, sous l'influence du mathématisme pythagoricien, il a donné à la composition de la qualité selon des proportions numériques la forme de la quantité ; enfin qu'il a fait dépendre le mécanisme d'un dynamisme, celui des forces motrices. Synthèse hésitante et confuse, de laquelle émergent çà et là des vues de détail intéressantes, mais que ne domine aucun point de vue supérieur, et beaucoup trop passionnée pour être assez systématique.

(1) Cf. les fr. 120, 126-128, 137, 140 sq., 146 sq. et LXVIII., A 62

CHAPITRE VI

LE MÉCANISME ATOMISTIQUE
L'ÉCOLE D'ABDÈRE — LEUCIPPE ET DÉMOCRITE

Originaire de Milet ou d'Élée, élève de l'école de Parménide et fondateur d'une école à Abdère, Leucippe est un nouvel exemple, à peu près au temps de Mélissus, des échanges intellectuels de la Grande Grèce avec l'Ionie. C'est, semble-t-il, un contemporain d'Empédocle et d'Anaxagore, antérieur pourtant à ce dernier par ses écrits, s'il est vrai, comme le dit Démocrite (fr. 5), qu'il ait été plagié par lui. Le développement donné à l'école par Démocrite d'Abdère, l'activité scientifique de celui-ci, la constitution même d'une bibliothèque d'école, dont le catalogue en tétralogies, dressé par Thrasylle au début du Ier siècle de notre ère, prouve que les ouvrages de Leucippe, *le Grand Système du Monde* et le traité *De l'esprit*, n'étaient pas distingués de ceux de son successeur, — tout cela a contribué à effacer la personnalité du maître. Sans doute nous pouvons présumer que ce qui se rapporte aux préoccupations d'une époque postérieure, théorie de la conduite et théorie de la connaissance, appartient plutôt à Démocrite. Mais si rares sont les cas où nous pouvons faire la part de Leucippe, que le plus sage est peut-être (1) d'imiter l'exemple d'Aristote et de ne pas les séparer l'un de l'autre. En le faisant, on n'oubliera pas cependant que Démocrite, vraisemblablement plus jeune que Protagoras d'au moins dix ans, est un contemporain des Sophistes et de Socrate ; que, mort très vieux, il a survécu

(1) Dans XII, Démocrite est étudié après Socrate, et, dans X, il est joint à Platon.

à celui-ci de vingt ans, sinon plus ; enfin qu'Anaxagore n'était pas mort quand il publia, jeune encore, son *Petit Système du monde*. Le caractère encyclopédique et didactique de son œuvre, où la médecine, l'agriculture et d'autres arts ont leur place, l'apparente à celle d'Aristote et est représentatif du temps où il a vécu. Il est étrange que, de cette œuvre immense, il nous reste proportionnellement si peu de chose : elle paraît s'être perdue après le IIIe siècle de Jésus-Christ, laissant pourtant au nom de Démocrite un extraordinaire prestige, que lui avaient valu ses prétendus voyages en Orient et tant d'anecdotes romanesques où il faisait figure de magicien.

La filiation, qui unit probablement en fait l'école abdéritaine à l'Éléatisme, est attestée, entre les doctrines, par Aristote et avec autant de précision que de force. Les Éléates, dit-il en substance, avaient, au mépris des faits et *au risque de toucher à la démence*, proclamé l'unité et l'immobilité absolues de l'Être. Leucippe se garde de leur ivresse logique, il fait des concessions à l'expérience sensible, il veut sauver la pluralité et le mouvement, la génération et le devenir. Mais d'un autre côté il concède aux Éléates, et que l'Être véritable est exempt de vide, et que sans le vide il n'y a pas de mouvement. Il faut donc, puisque la réalité du mouvement est admise, que le vide constitue, en face de l'Être, un Non-être aussi réel que lui ; puisque la pluralité est admise, qu'elle existe dans le non-être du vide, et non dans l'Être, duquel elle ne pourrait sortir. Ainsi l'Être est à ses yeux une multiplicité infinie de masses, qui sont invisibles en raison de leur petitesse. Elles se meuvent dans le vide. Quand elles entrent en contact, elles ne font pas une unité, mais c'est par ces rencontres que, en s'unissant, elles produisent la génération, en se séparant, la corruption (1). Par conséquent, Leucippe et, avec lui, Démocrite ont « monnayé » l'Être éléatique, en tant que corps homogène, en un nombre

(1) *Gen. et Corr.*, I 8, 325a 2-36. Cf. **LXVIII**, ch. 54, A 8 (Théophraste).

infini de coupures pleines et *solides*, *corps indivisibles*, *masses atomes* (ἄτομα σώματα, ἄτομοι ὄγκοι). Corrélativement, la continuité de l'étendue homogène est encore une réalité, mais sans corps, donc sans être, le non-être du Vide, réceptacle infini du mouvement d'un nombre infini d'atomes, condition nécessaire de la condensation, comme de mélanges sans accroissement de volume. La réalité se décompose donc en ce que Démocrite appelait le *quelque chose* (δέν), les atomes, et le *non-quelque chose* (μηδέν), le vide. C'est *en vérité*, disait-il encore, qu'existent les atomes et le vide, seuls objets d'une connaissance *authentique*, tandis que c'est *par convention* (νόμῳ) qu'existent le doux, l'amer, les couleurs, etc., objets d'une connaissance *obscure* : adaptation nouvelle, et traduction dans la langue d'un autre temps, d'une distinction éléatique, celle de la Vérité et de l'Opinion (1). Enfin, s'il était bien établi que Mélissus est postérieur à Leucippe, on pourrait apercevoir dans les doctrines du premier sur l'infinité et l'incorporéité de l'Être, dans sa réfutation des physiciens, à la fois une protestation de l'Éléatisme contre l'hérésie de Leucippe, et un effort pour délivrer la philosophie de Parménide des difficultés qui ont suscité cette hérésie (2). Or l'existence d'une hérésie attesterait une fois de plus la réalité d'une filiation.

Les atomes étant l'étendue pleine répétée à un nombre infini d'exemplaires, toute propriété qui n'est pas contenue dans cette essence fondamentale de l'Être sera, en vertu de la méthode éléatique, exclue des atomes. Ils ont donc tous la même nature, sans aucune diversité qualitative, tout comme l'Être des Éléates ; ils ne peuvent pas plus être changés qualitativement qu'ils ne peuvent être divisés, de sorte qu'ils sont doublement impassibles ; le Non-être ne pouvant donner naissance à l'Être, ils sont inengendrés, donc impérissables. Ils ont par contre des déterminations positives, savoir celles qui

(1) Cf. *Ibid.*, ch. 55, fr. 156, 9, 11, 125 et A 39, 47 ; ch. 54, A 16, 19.
(2) Cf. p. 102 sq. et II, 776 sq.[a], 953 sq.[a] (tr. fr., II 91, 368 sq.).

sont impliquées par l'étendue. En premier lieu, ils diffèrent par la *figure* (ῥυσμός), comme A ou N ; ce qui fait qu'ils sont appelés des *formes* (ἰδέαι), les uns anguleux, d'autres ronds, d'autres concaves ou convexes, lisses ou bien pourvus d'aspérités plus ou moins régulières, parfois armés comme de crochets ; diversité d'ailleurs infinie, car il n'y a pas plus de raison en faveur de celle-ci que de celle-là, et pas d'autre moyen en outre d'expliquer l'infinie diversité des phénomènes. En second lieu, il y a l'*ordre* (διαθιγή ou διαθήκη) dans lequel sont disposés des atomes de même figure, comme AN et NA. En outre, deux atomes de même figure peuvent être tournés dans une *position* différente (τροπή), comme ⌶ et H ou Z et N. Enfin, chaque atome doit avoir sa *grandeur ;* en fait toujours inférieure à ce que peut discerner de plus petit la perception sensible (de sorte que les atomes sont des sortes d'intelligibles, que la pensée seule peut saisir), cette grandeur est logiquement quelconque, dès qu'on fait abstraction de son rapport à notre connaissance ; et il n'y aurait rien d'absurde qu'un atome fût grand comme un monde (1).

Toutes ces différences sont proprement géométriques et analytiquement liées à l'étendue. Il semble donc difficile, quoi qu'on en ait dit, d'y joindre la pesanteur, en relation avec la grandeur des atomes. Sans doute, à considérer les atomes dans leurs composés sensibles, on peut envisager la proportionnalité du poids à la grandeur. Mais il n'y a pas là de rapport essentiel et premier. Autrement, Aristote aurait-il reproché aux atomistes de n'avoir pas cherché dans la nature même des atomes une cause de leur mouvement ? C'est au contraire de ce grief qu'Épicure croira disculper l'atomisme en donnant aux atomes une pesanteur essentielle, et sans doute est-ce par confusion avec ce dernier qu'on a attribué à Démocrite la

(1) Sur tout ceci, cf. **LXVIII**, c. 54, A 6, 8 sq., 11, 13 sq.; c. 55, A5 i, 37 sq., 41, 43 sq., 49, 57, 135, § 65-67, etc., et fr. 141. Les trois principales différences atomiques sont appelées par Aristote σχῆμα, τάξις, θέσις.

même doctrine (1). — Cependant, comme, en face de l'étendue-corps de l'atome, Leucippe et Démocrite posaient l'étendue sans corps ou le vide, ils ont voulu prouver que la première possède une qualité physique, non purement géométrique par conséquent, qui exclut la seconde. Cette qualité de l'atome, la seule qu'il possède, c'est sa *plénitude* absolue (ναστότης), sa *solidité* indissoluble (στερρότης), bref son impénétrabilité et son impassibilité fondées sur un caractère positif qui exclut totalement le vide. Cette propriété est indépendante de l'extrême petitesse de l'atome, et c'est pourquoi sans doute la possibilité de très grands atomes était admise sans difficulté. Au reste, les anciens atomistes ont beaucoup trop insisté sur cette propriété pour qu'on puisse croire qu'Épicure se soit avisé le premier de l'indivisibilité physique de l'atome. Enfin il est remarquable que, d'après Aristote, il y ait à la base du système de Démocrite une opposition qualitative, entre le vide, ou le rare, et le solide (2). Ainsi donc il y a deux étendues, celle qui ne résiste pas, ou le vide, celle qui résiste, ou l'atome. Par conséquent, l'école d'Abdère n'est pas allée jusqu'au bout de sa conception quantitative et géométrique de la nature.

Cette introduction subreptice de la qualité dans les principes de la doctrine ne doit pas pourtant faire méconnaître l'effort réfléchi et décidé de l'atomisme vers les explications rigoureusement mécanistes. Les qualités, les changements qualitatifs, les substances en tant qu'ensembles *fixes* (συμμένειν) de qualités réunies, tout cela s'explique par l'assemblage des atomes, leurs figures, l'ordre dans lequel ils se disposent, la position qu'ils prennent. Les changements et l'anéantissement d'une chose, c'est, sous l'action incidente de quelque menue

(1) *Ibid.*, c. 54, A 6 fin et 16 ; c. 55, A 47, 58, 61. En faveur de cette interprétation, cf. **LXXXVII**, **LXXI**, § 179, etc. Contre elle, II, 859 sq. (tr. fr. II, 307 sq.) et *ad* **LXVIII** A 47, etc.

(2) Cf. Ar., *Gen. et Corr.*, I 8, 326a 1 sq, *Phys.*, I 5, 188a 22, *Metaph.*, A 4, 985b 7,10-13 ; D. L., IX, 44 *s. fin.* ; **LXVIII**, c. 55, A 43 *s. fin.* et 56. En sens contraire, c. 54, A 13 sq. ; cf. 55, A 49 *s. fin.*

cause extérieure de mouvement, un déplacement dans les parties de l'assemblage, ou la rupture de celui-ci. La nature est l'universelle réserve de ces *semences* (πανσπερμία), impassibles, inaltérables, immuables, en nombre infini, qui, par les modes divers de leur mouvement et de leur agrégation, produisent toutes les choses et tout le devenir. Mais le mouvement ne peut avoir lieu sans le non-être du vide, corrélatif de l'être sans vide. Ainsi le mouvement et la diversité, frappés d'interdit par l'Éléatisme, sont rétablis grâce à la synthèse de l'Être et du Non-être.

Quant à la cause première du mouvement des atomes, au grand scandale d'Aristote qui n'en conçoit d'autre qu'une tendance interne, comme serait par exemple une pesanteur ou une légèreté absolues, c'est, d'après eux, le vide (1). Comme la multiplicité, le mouvement apparaît avec ce qui contredit le plein. De même que pour l'infinité du nombre des figures, il n'y a aucune raison pour qu'il ne se produise pas, puisque l'atome résistant n'a devant lui en tous sens qu'un vide qui ne lui oppose aucune résistance. Si donc le résistant et le non-résistant, l'Être et son corrélatif, sont éternels, le mouvement a toujours existé, et un mouvement actuel est toujours déterminé par un mouvement antérieur. Il y avait là un effort original et puissant pour concevoir la cause motrice comme une cause purement mécanique, et non, ainsi que le fera plus tard Aristote, comme une cause formelle et finale. De tout temps, donc, des profondeurs de l'infini dans lequel ils sont comme une infinité d'îlots découpés, les atomes se précipitent avec une vitesse infinie. Ce que les penseurs imbus de dynamisme appellent nature génératrice et créatrice, la *physis*, c'est cet *éclaboussement en tous sens* (περιπάλαξις). Or ces *trajectoires* ne peuvent manquer de *se croiser* (*concursus*, συγκατατρέχειν), de sorte qu'il se produit des *effleurements* (ἐπίψαυσις) ou des

(1) Ar., *Phys.*, VIII 9, 265 b 23 sq ; cf. IV, 8, 214 b 32 sq.

secousses (παλμός) avec des *rebondissements* (ἀποπάλλεσθαι), des *coups* et des *entrechocs* mutuels (πληγή, συγκρούεσθαι), et aussi des *entrelacements* et des *formations d'amas* (συμπλοκή, ἀθροίζεσθαι). Ainsi, au mouvement entièrement libre se substitue le mouvement réciproque et communiqué (1).

Des amas plus ou moins considérables étant ainsi constitués, certains atomes, peut-être par une sorte de frottement latéral des amas, prennent un mouvement circulaire et forment un *tourbillon* (δῖνος) : à l'*équilibre* (ἰσορροπία) primitif succède une forte de *triage* (διάκρισις), qui, mécaniquement, réunit des atomes semblables par la grandeur et la figure, *expulse* (ἔκθλιψις) ceux qui ne sont pas dans ce cas et fixe enfin certains assemblages. Ainsi sont discriminés les galets par le flot qui se brise au rivage ; ainsi, dans le van, on voit les grains de blé, les grains d'orge, les lentilles se séparer les uns des autres pour se réunir à leurs semblables. Avec la composition, apparaît maintenant la distinction du léger et du lourd. Le plus lourd, c'est ce qui est le plus massif ou le plus apte à l'accrochement, ce qui par conséquent se stabilise le mieux et se déplace le moins bien ; le plus léger, c'est ce qui s'éparpille le plus aisément et, tandis que le plus lourd se loge au centre, est entraîné le plus loin vers la périphérie. Voilà comment s'opèrent les premières collocations des choses; ces relations physiques élémentaires sont le point de départ de la génération (2). Au centre de l'assemblage sphérique qui constitue un tourbillon se forme un noyau résistant, sur lequel s'*arc-boutent* (ἀντέρεισις) les atomes ou amas d'atomes qui sont à la périphérie. Par suite, la membrane enveloppante ira toujours en s'amincissant, dans la mesure où les atomes qui la composent seront absorbés ou ralentis par le noyau. Un monde commence ainsi de se constituer. Mais une infinité d'autres tourbillons peuvent

(1) D. L., IX, 31. LXVIII, ch. 54, A 14 *s. fin.*, 15 *s. med.*, 24[1] ; ch. 55, A 58, 37 *s. med.*, 47 et fr. 168.

(2) *Ibid.* ch. 54, A 24[2] sq ; ch. 55, A 106, 128 et fr. 164, 167.

pareillement donner naissance à des mondes. Le nombre de ces mondes est donc infini, ou bien très différents les uns des autres, ou au contraire tout à fait semblables (1).

Dans une telle conception, la finalité ne peut avoir aucune place, et le hasard en est pareillement exclu. Quand Leucippe, dans l'unique fragment, pour bien dire, que nous ayons gardé de lui et qui est une citation de son livre *De l'esprit*, nous dit que *nulle chose ne se produit vainement*, il faut donc comprendre ce terme à la lumière de ce qui suit : *Mais toutes se produisent à partir d'une raison et en vertu d'une nécessité* (fr. 2). De même, si, par rapport à l'origine du mouvement, les Péripatéticiens peuvent dire que, chez Démocrite, le hasard est en un sens principe, en revanche ils reconnaissent que d'après lui rien n'arrive par hasard, et que l'explication par la cause mécanique immédiate suffit dans tous les cas. Pour lui en effet la nécessité, ce serait *la résistance*, *le déplacement et le choc*, ou, si l'on veut, le tourbillon (2). Cette conception purement mécanique de la nécessité, au temps d'Empédocle et d'Anaxagore, était une nouveauté considérable, en accord du reste avec l'orientation prédominante de la doctrine vers les explications de forme quantitative. L'intention, non toujours explicite, des atomistes a été, dit Aristote (3), de faire que tout soit nombre ou résulte de nombres, et on nous assure que Démocrite avait spécialement étudié les Pythagoriciens. Peut-être est-ce sous l'influence de leur arithmétique spatiale que les demi-Éléates d'Abdère ont pu concevoir une physique où couve un pressentiment de ce qui doit être l'esprit de la science moderne.

Il est donc surprenant que de principes généraux si féconds soit sortie en fait une physique si pauvre. Comme une partie de ce qu'elle contient de plus remarquable se retrouvera, sous une forme plus nette, chez Anaxagore, on peut se contenter

(1) *Ibid.*, ch. 54, A 21 et ch. 55, A 40², 81 sq. ; D. L., 31 sq., 44.
(2) *Ibid.*, ch. 55, A 68 sq., 83. — (3) *De cælo*, III, 4, 303a 8-10.

de quelques indications. Sur la forme de la terre, Leucippe et Démocrite en sont encore à la conception d'Anaximène : elle a la forme d'un tambour, ou, pour le second, d'un disque oblong avec des creux pour recevoir les eaux. Une *Géographie* contenait, dit-on, des itinéraires terrestres et nautiques. L'*Uranographie* était peut-être de même une description du ciel. La luminosité particulière de la voie lactée vient de ce qu'elle comprend un très grand nombre de petits astres dont la lumière s'étend de l'un sur l'autre. La théorie conduisant à admettre que les zones qui entourent la terre se meuvent d'autant plus vite qu'elles en sont plus éloignées, Démocrite avait donné de l'apparence contraire une ingénieuse explication : la lune par exemple, qui est le plus près de nous, paraît rejoindre d'autant plus vite une constellation du ciel extérieur qu'elle est au contraire plus vite dépassée par celle-ci ; au lieu de mesurer son parcours réel nous mesurons le rapport de son parcours avec celui du cercle zodiacal (1). D'après cette hypothèse, les temps de révolution permettaient de mesurer la distance relative des astres. On admettait enfin, pour chaque monde, une période de décadence, qui l'expose, au cours de son déplacement total dans le vide, à être désagrégé par le choc d'un tourbillon plus fort, ses débris devant servir d'ailleurs à la formation d'un monde nouveau.

Il est aisé de prévoir quelle place doit tenir dans la physique atomistique la théorie des effluves et des pores. Toute action et passion s'expliqueront par le passage d'un courant d'atomes dans les pores appropriés. On rendait compte ainsi de toutes les propriétés des corps. L'acidité, par exemple, est due à la présence d'atomes anguleux et subtils qui s'insinuent facilement, tandis que les atomes analogues qui constituent l'astringent obstruent les pores où ils s'engagent (2). Il s'ensuit que ces propriétés n'existent pas en elles-mêmes et qu'elles

(1) LUCRÈCE, V, 621-636.
(2) LXVIII., ch. 55, A 135 (THEOPHR., *De sensu*) et 123-130.

résultent d'un rapport contingent, ou, comme dit Démocrite, conventionnel entre les figures, les grandeurs et les arrangements atomiques d'une part, et, d'autre part, la constitution des pores dans le sujet qui les perçoit (1). C'est ce qui a donné lieu d'attribuer à Démocrite la distinction des qualités premières et des qualités secondes. La vérité, c'est pourtant que, d'après lui, ce qui est premier n'est pas proprement qualitatif. Dans l'application de cette théorie aux sensations, il faut noter l'apparition de la théorie des *simulacres* (δείκελα) : ces émanations, qui conservent les caractères spécifiques des objets dont elles proviennent, agissent à la façon de cachets sur l'air interposé entre l'œil et l'objet; puis les empreintes ainsi données à l'air sont réfléchies par l'œil comme par un miroir (ἔμφασις). Enfin la pensée n'est autre chose, en conséquence des sensations, qu'un mouvement tout intérieur de ces mêmes images. Toutefois, selon Démocrite, il existe un rapport entre la vérité ou l'erreur et la qualité non seulement du mélange qui constitue le corps, mais de celui qui constitue l'âme et lui donne sa température (2).

Cette âme est, bien entendu, matérielle et composée d'atomes très subtils et très mobiles. Ceux-ci étant ceux dont se fait le feu, l'âme doit être un corps igné, comparable au vif-argent qui, versé dans l'Aphrodite en bois de Dédale, lui communiquait sa propre mobilité. De telles âmes flottent dans l'air, dont la pression les pousse dans les corps. C'est ce qui explique que la respiration entretient la vie et cesse avec elle, que l'embryon développe par succion, dans la matrice, les organes en miniature que la semence y a introduits préformés, etc. Principe de la vie, l'âme est en outre le principe de la pensée, puisque celle-ci dérive de la sensation, laquelle est un état du corps vivant. Ce qui reste obscur, c'est le processus par lequel la pensée peut s'élever au delà de la sensation

(1) *Ibid.*, A 135 [64] et Ar., *Gen. et Corr.*, I 2, 316a 1 sq. Cf. supra, p. 137.
(2) LXVIII, A 135[68].

jusqu'à ces réalités intelligibles que sont les atomes et le vide. Peut-être l'atomisme alléguait-il que ces poussières qui voltigent dans un rayon de soleil sont pour nous un signe du mouvement incessant des atomes et aussi de l'existence des âmes dans l'air (1). Encore faudrait-il expliquer par quelle imagerie la pensée, dans ce cas ou dans un autre, dépasse la sensation donnée, et même toute sensation.

Bien que la morale de Démocrite soit la partie de son œuvre dont il nous est resté le plus de fragments, il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'y arrêter. De ces fragments se dégage mal une vue d'ensemble, dont on puisse saisir la liaison avec les principes généraux du système. De plus, ils ne renferment rien qu'on ne doive retrouver plus tard sous une forme moins décousue, soit chez les premiers Socratiques, soit chez leurs héritiers, comme l'idée que le bien est l'objet d'une connaissance universelle (fr. 69), ou encore que l'ignorance de ce bien est le principe de nos fautes (fr. 83), qu'il vaut mieux appeler le châtiment sur celles qu'on a commises que sur celles dont on est la victime (fr. 60), que le bonheur ne réside pas dans les plaisirs sensibles (fr. 37 et 189), mais dans la mesure et la convenance, dans la sérénité imperturbable (ἀθαμβία), dans la paix tranquille du cœur (εὐθυμία, εὐεστώ) (fr. 4). Ce sont de belles maximes, rien de plus pour nous qui en ignorons la liaison.

Avec le Scepticisme et l'Épicurisme, on aura l'occasion de saisir dans les faits le développement et l'action de la pensée proprement démocritéenne, d'une pensée qui joint l'ancien naturalisme à cette sorte d'humanisme qui caractérise un nouvel âge. Cependant le problème auquel s'était attaqué Leucippe et devant lequel avait échoué Empédocle, c'était d'échapper au monisme immobiliste des Éléates, aussi bien qu'au pluralisme mobiliste d'Héraclite. Dans l'étendue,

(1) Ar., *De an.*, I 2, 404 a 1 sqq.; le passage est obscur et il y a peut-être confusion avec l'opinion pythagoricienne signalée p. 82.

avec toutes les déterminations quantitatives qu'elle comporte, il concevait l'un et le multiple, la possibilité du mouvement et le mouvement réel, comme deux opposés corrélatifs qui s'appellent l'un l'autre et ne peuvent se séparer. Cette solution originale et cohérente, où se conciliaient les éléments du problème posé par le naturalisme ionien, aurait pu, si la philosophie des Idées et son finalisme n'avaient pas prévalu, fournir à la science de la nature, avec le mécanisme, une hypothèse méthodologique propre à délimiter et à organiser ses recherches, sans la subordonner à telle ou telle philosophie et sans l'isoler non plus dans la spécialité technique. Mais l'effort de Straton, dans l'école d'Aristote, pour éviter ce divorce ou cette subordination devait rester un épisode sans portée, et le mécanisme, servir seulement d'instrument à l'empirisme moral d'Épicure.

CHAPITRE VII

LE MÉCANISME DE LA QUALITÉ ET L'ESPRIT ANAXAGORE

Avec Anaxagore de Clazomènes, pour la première fois dans l'histoire de la pensée grecque, la philosophie s'installe à demeure dans Athènes. La date à laquelle y arriva ce métèque ionien, qui sortait de l'école d'Anaximène, les circonstances de sa venue, tout cela est fort obscur. Il y résida, dit-on, pendant trente ans, jusqu'au jour où sa notoriété et son amitié avec Périclès le désignèrent, tout comme Phidias, à des attaques qui visaient surtout son protecteur. Il échappa par la fuite aux dangereuses conséquences d'un procès d'impiété, menace qui désormais pèsera à Athènes sur la tête de tous les philosophes. Retiré en Asie à Lampsaque, il y serait mort à soixante-dix ans passés, vers le début du dernier tiers du ve siècle, au milieu de l'unanime vénération que lui avaient value l'élévation de son caractère et son désintéressement. Vraisemblablement il y avait ouvert une école, dans laquelle lui succéda peut-être Archélaüs d'Athènes, avant Métrodore de Lampsaque, connu pour ses interprétations allégoriques d'Homère. Sa *Physique*, le seul ouvrage que nous puissions lui attribuer avec certitude, traitait dans son premier livre des principes et, on le verra, dans une prose pleine de majesté. Mais la précision exacte du détail n'était pourtant pas sacrifiée : c'est ainsi que l'ouvrage, dit-on, était illustré de figures, par exemple pour la description des phases de la lune.

Comme Empédocle avant lui, et Leucippe à peu près dans

le même temps, Anaxagore est parti de l'Éléatisme : *la totalité des choses*, dit-il, *est égale à elle-même éternellement* (fr. 5). Il nie donc le devenir, le *naître* et le *périr* (fr. 17 *in.*). Mais, s'il ne reprend la tradition de l'ancienne physique que sous la forme à laquelle l'a désormais pliée la philosophie des Éléates, c'est, lui aussi, avec le dessein de concilier cette philosophie avec la réalité empirique de la pluralité et du mouvement. Or, en le faisant, il s'oppose à la fois à Empédocle et à Leucippe, refusant au premier le droit de tirer de ses quatre *racines* irréductibles la diversité infinie des qualités, au second, la divisibilité finie de l'étendue sans qualités et la réalité du vide. Si les prétendus corps simples semblent être ce dont tout provient, c'est précisément qu'ils sont les mélanges les plus touffus qui soient donnés à notre expérience (1), et, d'une façon générale, aucune génération de chose composée ne se comprend que si toute la variété qualitative que comporte son devenir préexiste dans le principe. C'est le sens de la proposition fameuse par laquelle il commençait son livre : *Toutes choses étaient ensemble, infinies en multitude aussi bien qu'en petitesse*, mais *aucune n'apparaissait distinctement à cause de cette petitesse*. C'était un *mélange confus de germes* (σπέρματα)... *ne se ressemblant en rien les uns aux autres* (fr. 1 et 4, § 2). Ces germes, réellement juxtaposés, et non pas contenus en puissance dans un mélange réel, ce ne sont pas seulement des qualités communes et superficielles, comme le chaud et le froid, le brillant et le sombre, le sec et l'humide ; ce sont surtout les qualifications les plus déterminées et les plus riches, celles qui portent des noms de choses et où sont enveloppées les qualités communes : *Comment*, disait-il, *du non-cheveu le cheveu proviendrait-il, et la chair de ce qui n'est pas chair ?* (fr. 10). Pour que l'animal ait de la chair et des os, il faut qu'il y ait de la chair et des os

(1) Cf. fr. 1 fin et Ar., *De cælo*, III, 3, $302^{a\ 28-35}$,

dans les aliments dont il se nourrit. Autrement, l'Être ne serait pas le Tout, ni le mélange un mélange de toutes choses. La multitude des différences qualitatives est donc infinie au point d'être indiscernable. Mais d'autre part cette distinction infinie est réelle, et la division, infinie en acte, de la qualité s'accompagne d'une division, pareillement infinie en acte, de l'étendue ; faute de quoi, de nouvelles *semences* devraient apparaître, pour correspondre à un développement dynamique de telle qualité en nuances variées (1). Chaque différence qualitative est donc une *parcelle* (μοῖρα), et ces parcelles, au rebours de l'atomisme, sont divisées à l'infini en parcelles identiques ; car *il y a du plus petit sans fin, attendu qu'il est impossible que l'Être cesse d'être*, de même qu'il est impossible que le mélange original manque de quelque chose et ne soit pas infiniment grand (fr. 3).

Ces *parcelles* sont des objets pour l'intelligence seulement, et même, ce qui est un souvenir des arguments de Zénon, elle ne peut s'en représenter clairement la division infinie, irréalisable en fait (2). Etant, pour une même *semence* qualitative, toutes semblables entre elles et à cette semence, elles sont ce qui s'appelle dans la langue d'Aristote des choses *homéomères*, si bien que le substantif *homéoméries* (ὁμοιομέρειαι) est devenu par la suite le nom technique des parcelles qualifiées d'Anaxagore (3). Ainsi, semble-t-il, l'étendue, n'étant jamais séparée de la qualité, cesse d'être quelque chose de tout abstrait, tandis que d'autre part la qualité, étant toujours liée à l'étendue, devient quelque chose d'intelligible. On dépasse donc, comme la vérité de la science invite à le faire, les apparences sensibles, parce qu'on y trouve *une vision des choses cachées* (fr. 21 a, cf. 21). Aussi le devenir sensible, inintelligible par rapport à la qualité, devient-il intelligible aussitôt

(1) Contre **LXX**, 283-288 ; cf., **LXXI**, 305, 1. — (2) **LXVIII**, ch. 46, A 46 a. *med.* et fr. 7.
(3) Cf. par ex. LUCRÈCE, I, 830.

qu'il est transporté dans l'étendue et, l'être de la qualité demeurant immuable, ramené au mouvement local : *les Grecs s'exprimeraient correctement si naître, ils l'appelaient « être mélangé » et périr « être séparé »* (fr. 17). Toute chose sensible est un mélange de parcelles qualifiées, à l'image du mélange primitif lui-même ; elle possède *une parcelle de toute chose* (fr. 11 *in.*) ; *toutes choses sont dans chaque chose ;* aucune n'existe *isolément, mais, comme cela était à l'origine, maintenant encore toutes choses sont ensemble* (fr. 6) ; elles ne sont pas *isolées les unes des autres, ni tranchées comme avec la hache, ni le chaud à part du froid, ni le froid à part du chaud* (fr. 8), pas plus, sans doute, que la qualité du cheveu n'est isolée de la qualité de l'herbe. Seulement, au lieu que le mélange originel était si parfaitement égal que rien ne s'y distinguait de rien, au contraire, dans les mélanges empiriques secondaires, la totalité du mélange admet une prédominance de volume pour certains assemblages de parcelles qualitatives identiques. Or *c'est ce dont il y a le plus qui, en apparaissant le plus distinctement, donne et a donné à chaque chose son individualité,* et fait ainsi qu'*aucune n'est pareille à aucune autre* (fr. 12 fin). Chaque chose sensible est donc un univers, mais un univers à sa façon, ne différant de tout autre, ne changeant lui-même sa façon d'être antérieure, que par un caractère tout à fait extrinsèque, savoir le mode de répartition ou la quantité de ses qualités. C'est ainsi que, comme plus tard pour les alchimistes, tout peut devenir tout et se changer en tout par un simple mécanisme de la qualité.

L'originalité d'Anaxagore n'est pas moins grande dans sa conception de la cause motrice. Il accepte hardiment la thèse éléatique de l'immobilité essentielle, et pour l'infinité du temps, de l'Être infiniment qualifié qu'il a conçu : le mélange total primitif ne sortirait jamais de son inertie (1), si un

(1) AR., *Phys.*, VIII, 1, 250b 24 sq. ; LXVIII, ch. 46, A 59, 48 *in.*, etc.

mouvement de *séparation* n'avait été produit en lui par ce qu'Anaxagore appelle *l'Esprit*, le νοῦς. Ce mouvement prend immédiatement la forme d'une *rotation*, qui, après avoir commencé par une petite partie, *s'est étendue plus avant* et *s'étendra encore plus avant* (fr. 13 et 12). L'Esprit donne donc la « chiquenaude » à cette confusion équilibrée et immobile qu'est le migma premier, et l'effet mécanique s'en élargit continuellement par des ruptures d'équilibre de plus en plus nombreuses, dont chacune constitue une de ces répartitions inégales du mélange total, qui font, comme on l'a vu, des choses spécifiquement et individuellement distinctes. Bien entendu, l'Esprit n'est pas dans le mélange ; car il s'unirait confusément à tout le reste et n'aurait pas d'action séparatrice : à part de tout le reste, qui n'est à part de rien, il est *une chose infinie, maîtresse absolue* (αὐτοκρατές) ; *seul il est en soi-même et pour soi-même* (fr. 12, cf. 11) (1). C est donc tout autre chose que le *logos* d'Héraclite, immanent au devenir dans lequel il circule.

On est plus embarrassé quand il s'agit de dire ce qu'est l'Esprit. On voit en effet que ce n'est pas seulement une cause motrice, mais une intelligence, car *il connaît* aussi bien le mélange que ce qui y est distingué et séparé ; et une intelligence ordonnatrice, car *de quelle façon tout doit être et de quelle façon tout a été et n'est pas maintenant, de quelle façon tout est, c'est l'Esprit qui l'a mis en ordre* (fr. 12). Corrélativement, le hasard n'est, dit-on, aux yeux d'Anaxagore, que l'incapacité où nous sommes de découvrir la cause, et la fatalité, un mot creux (2). Et cependant, d'autre part, l'Esprit n'est pas, semble-t-il, une intelligence qui réfléchit et calcule ; il est plutôt analogue à l'âme des vivants (3). Et en effet, après avoir dit qu'il est la seule chose dont il n'y ait pas de partie dans chaque chose, Anaxagore ajoute qu'*il y a pourtant des choses dans*

(1) Cf. les textes de Platon et d'Aristote : *ibid.*, A 55, 56.
(2) *Ibid.*, A 66. — (3) *Ibid.*, A 58, 100 (Aristote).

lesquelles est l'Esprit et qui ont *l'Esprit pour maître* ; ce sont *toutes celles qui ont le souffle*. Mais, poursuit-il, *l'Esprit est toujours pareil, et le plus grand comme le plus petit* (fr. 11 et 12). Ce qui veut dire, sans doute, qu'il est toujours extérieur au mélange, soit qu'il s'agisse du mélange originel ou du mélange qui constitue un être vivant. De même, ce n'est pas par un *esprit* plus élevé que les animaux sont supérieurs aux plantes, ou les hommes supérieurs aux animaux, mais parce qu'ils ne sont pas attachés à la terre, ou bien parce qu'ils ont des mains (1). L'Esprit serait donc comme une âme indépendante, de laquelle émanent d'autres âmes, pareillement indépendantes (2). Ce qui empêche enfin décidément de croire que cet Esprit, tout ordonnateur qu'il est, a en vue des fins, c'est qu'il doit sa *connaissance totale de tout*, et sa *force supérieure à tout*, à ce qu il est seulement *la plus déliée de toutes les choses et la plus pure* (fr. 12), bref la plus capable de se glisser entre elles, pour les diviser d'abord, pour les animer ensuite, sans risquer cependant de se mêler à elles. On comprend donc la déception, si fortement exprimée par Platon et par Aristote (3), de ceux qui, avec Socrate, reprochaient à l'ancienne physique de n'alléguer que des causes mécaniques, et qui ne trouvaient pas autre chose dans la philosophie de l'Esprit, sinon une *machine de théâtre*, qu'on *tire sur la scène* aux moments d'embarras, quand il s'agit d'expliquer l'origine du mouvement ou d'expliquer la vie.

La première distinction qui apparaisse est celle de l'éther igné et de l'air, c'est-à-dire qu'il se constitue deux amas, l'un de toutes les semences qui ont pour caractère commun d'être ténues, chaudes, lumineuses, sèches, l'autre de toutes celles qui sont denses, froides, sombres, humides ; chacun d'eux peut

(1) *Ibid.*, A 102, 113, 115 sq.
(2) Cf. sur l'histoire d'Hermotime de Çlazomènes, qui de temps à autre perdait son âme, la note de Diels, *ibid.*, A 58.
(3) *Phédon*, 97 b sq. ; *Metaph.*, A 3, 984 b 17 sq. ; 4, 985 a 18 sqq.

être, en un sens, appelé infini, car il contient, groupées, un nombre infini de semences différentes (fr. 1 fin et 2). En même temps, s'opère la collocation mutuelle de ces deux amas, le second au centre pour former la terre, le premier, où se distingueront peu à peu des astres, à la périphérie. Peut-être y a-t-il dans la théorie de la constitution des astres une anticipation des hypothèses de Kant et de Laplace, soit que les parties coagulées et pétrifiées de la terre aient tendance, par l'accélération du mouvement giratoire, à *s'éloigner au dehors*, soit que la tourbillon circulaire attire à lui par sa force des masses pierreuses arrachées de la surface de la terre, leur communique le feu dont il brûle et les retienne en raison de son extrême vitesse (1). Les astres sont, de toute façon, des *masses incandescentes*, dont la nature ne diffère en rien de celle des corps terrestres, comme on peut le voir en comparant à nos roches celles de ces pierres qui, par un accident quelconque, viennent tomber, en s'éteignant, à la surface de la terre. Cette théorie aurait été suggérée à Anaxagore, ou confirmée, par l'observation de la chute d'un bolide à Égos-Potamos vers 468/6. Pourquoi a-t-elle fait scandale ? Auparavant, la pensée scientifique a donné bien d'autres signes de sa liberté, mais c'était dans l'asile de l'école, et sans contact avec la conscience populaire. On a vu d'ailleurs comment ce scandale a dû être attisé par les rivalités politiques. Au surplus est-il bon d'ajouter que le désir de ramener les corps célestes aux proportions de l'expérience a conduit d'autre part Anaxagore à s'imaginer que la lune n'était pas plus grande que le Péloponnèse et que le soleil l'était seulement bien davantage ! Enfin la réputation qu'on lui a faite d'avoir le premier compris la vraie raison des éclipses est peut-être usurpée, surtout en ce qui concerne celles de la lune. Du moins est-il notable qu'il conserve, à titre de cause complémentaire du phénomène, ces

(1) Fr. 16 (cf. fr. 9) et A 71, 72, 42[6].

corps invisibles qu'avait admis Anaximène. — Quant à la question de savoir s'il a cru à l'existence de plusieurs mondes, simultanés ou successifs, elle paraît être insoluble.

Des vues biologiques ou psychologiques d'Anaxagore, ce qu'il y aurait de plus intéressant à retenir, c'est que selon lui, au rebours d'Empédocle, c'est le contraire qui est connu par le contraire : le froid n'est senti qu'en contraste avec le chaud. Toute sensation est donc une altération ; d'où il suit qu'elle est une peine, qui s'émousse avec l'habitude, mais qui est vive si l'excitation est trop intense.

Historiquement, et par rapport aux époques de la philosophie et de la science grecques, Anaxagore marque un croisement décisif. De l'héritage des philosophies antérieures il n'a rien sacrifié, ni le qualitativisme des Milésiens, d'Héraclite ou d'Empédocle, ni la négation du devenir par les Éléates, ni cette combinaison de leur étendue avec le nombre pythagorique qu'est le quantitativisme des Atomistes, ni leur mécanisme. Mais, d'autre part, il ouvre les voies à une philosophie nouvelle : en mettant, comme il l'a fait, l'être dans la qualité, en s'efforçant de l'élever de la sensation à l'intelligibilité, il préparait en effet la pensée à constituer le réel avec des formes ou des idéaux spécifiquement distincts. Bien plus, en attribuant, fût-ce incomplètement, la causalité efficiente à l'Esprit, il suggérait de substituer à la causalité mécanique et matérielle une causalité idéale de la fin et du bien. Ce n'est donc pas sans raison que le dernier des physiciens naturalistes est apparu à Platon et à Aristote comme un précurseur de la révolution socratique.

LIVRE III

LA CULTURE HUMAINE

CHAPITRE PREMIER

ÉCLECTISME ET SOPHISTIQUE

I

Physiciens éclectiques.

Après l'Éléatisme, l'effort de la philosophie avait été de modifier les termes du problème auquel s'étaient appliqués les Ioniens : au lieu de chercher quelle est la chose unique qui devient toutes les autres, on se demande quelle pluralité essentielle peut se concilier avec l'unité vraie de l'Être, et, par des unions et des séparations, rendre compte de l'apparence du devenir. Au contraire, les physiciens dont il va être question pensent comme si la critique éléatique n'avait pas existé. Le problème du devenir se pose en effet pour eux comme il se posait pour les philosophes que l'Éléatisme a combattus ; leur monisme est celui des vieux Milésiens. Ils sont donc des « réactionnaires ». Mais d'autre part, afin de donner à ces retours érudits vers un passé périmé un semblant de jeunesse, ils les colorent d'emprunts faits aux doctrines récentes. Ce sont donc en même temps des « éclectiques ».

La doctrine de Thalès fut restaurée, vers le milieu du ve siècle, par le samien Hippon, qu'on fait naître aussi dans la

Grande Grèce, et dont certaines opinions rappellent en effet, avec des différences, les théories médicales des Pythagoriciens. Il paraît avoir été préoccupé de questions physiologiques ou embryologiques. Cependant il y a des traces de sa cosmologie, et le seul fragment que nous ayons gardé de lui, sur l'origine marine des sources, semble impliquer que, comme Thalès, il faisait reposer la terre sur l'eau. Quant à dire en quoi il a innové, c'est chose difficile en l'état de nos connaissances.

Sorti de l'école d'Anaximène et jeune contemporain de Leucippe et d'Anaxagore, Diogène d'Apollonie paraît avoir eu plus de relief comme philosophe et comme savant. Il n'est pas impossible qu'il ait enseigné à Athènes. En outre de son traité *De la nature*, qui contenait une *étMéorologie* et une *Anthropologie*, il avait probablement écrit un livre *Contre les Sophistes*, c'est-à-dire sans doute contre les physiciens qui avaient abandonné l'ancienne tradition. Quant à lui, s'il manifeste des préoccupations de méthode et de forme qui sont d'un sophiste au sens étroit du mot (fr. 1), il prétend prouver que le changement est inexplicable sans les transformations d'un fond unique et immuable de toutes choses, et qui doit être tel qu'il puisse rendre compte de la stabilité de leur organisation (fr. 2 et 3). Or, la chose qui répond le mieux à cette double condition, c'est le principe d'Anaximène, l'air, à condition pourtant qu'on lui donne la pensée et quelques-uns des attributs de l'Esprit d'Anaxagore, et enfin qu'on lui reconnaisse une nature divine, mais sans le séparer de la matière qu'il organise (fr. 5). L'air produit toute la diversité des choses et des mondes, en nombre infini, par un processus de raréfaction et de condensation, dont le détail est passablement obscur. Il est le principe du mouvement, parce qu'il est l'éternelle et universelle mobilité ; le principe commun de toute vie, ainsi que le montre la nécessité de la respiration, sous des formes diverses, pour tous les vivants, y compris les poissons (cf. fr. 4) ; le principe enfin de l'intelligence, parce qu'il est lui-même *ce qui sait beaucoup de*

choses (fr. 8). L'union de l'air avec le sang dans le système vasculaire, leurs mouvements réciproques vers l'encéphale ou vers la région thoracique, l'afflux et la fixation de l'air en un point de l'encéphale, lui servaient à expliquer la sensation ou le sommeil, ou la distraction, ou l'oubli et le rappel, la diversité de l'intelligence parmi les vivants et parmi les hommes. L'air circulant dans tout le corps, chaque organe, dans des conditions normales, remplira la fonction qui lui est propre, et la pensée sera d'autant plus subtile que cet air-intelligence sera plus pur. On comprend dès lors toute l'importance de l'étude de la circulation dans la biologie de Diogène, et sa description des veines, longuement citée par Aristote, est un remarquable témoignage de ses investigations anatomiques (fr. 6).

La tendance éclectique est plus manifeste encore chez un disciple d'Anaxagore, Archélaüs d'Athènes, dont une tradition fait le maître de Socrate. En presque tout il suit Anaxagore, mais en dénaturant sa doctrine sur des points essentiels. C'est ainsi qu'il fait de l'Esprit un mélange, qu'il substitue au processus mécanique de séparation et de rotation, qui distingue les choses, un processus de condensation et de raréfaction. Il retouchait par là Anaxagore à l'aide d'Anaximène et de Diogène d'Apollonie, admettant en outre que l'air-intelligence de ce dernier est précisément le mélange dont est fait l'Esprit. Par suite, les deux premières choses qui se distinguent ne peuvent plus être les mêmes que chez Anaxagore : ce sont, pour lui, le chaud ou le feu, qui est mobile et actif, et le froid ou l'eau, qui est en repos et passif.

Quant à Idée d'Himère, qu'on mentionne ordinairement dans ce groupe, c'est par une conjecture toute gratuite qu'on lui attribue une opinion rapportée par Aristote, et d'après laquelle certains physiciens auraient admis un principe premier de nature intermédiaire, soit entre le feu et l'air, soit entre l'air et l'eau. Pour bien dire, on ne sait rien, ni de lui, ni de ces physiciens.

II

La Sophistique du ve siècle.

Jusqu'au milieu du ve siècle, la pensée philosophique s'était donné pour tâche de dire quelle est la réalité profonde ou quel est l'être vrai de l'univers visible. La réflexion sur la conduite s'était accomplie chez les poètes ou les législateurs, et sans que la philosophie y eût vu une de ses fins propres. Enfermée dans le problème du devenir, elle en a envisagé toutes les faces et essayé toutes les solutions. Pour continuer de se mouvoir dans l'impasse où elle est désormais engagée, elle revient, en rajeunissant sa démarche, sur les traces de ses premiers pas ; elle s'emploie au jeu stérile des constructions éclectiques. Pour qu'elle pût s'en évader, il fallait une révolution complète.

Cette révolution dépend en partie de facteurs sociaux et politiques. Après la fin des guerres médiques, Athènes, placée au premier rang des États grecs par le rôle qu'elle a joué dans la lutte, organise sous son protectorat la Confédération d'Ionie. A sa politique impérialiste correspondent, à l'intérieur de la cité, plus peuplée de métèques et d'esclaves que de citoyens libres, une rupture de l'ancienne unité et un déséquilibre profond. La tendance démocratique de la constitution s'accentue toujours davantage, et la tactique des hommes d'État est d'accroître sans cesse la souveraineté populaire et de la salarier, pour détourner des fortunes anciennes ou récentes la convoitise des citoyens pauvres. L'instabilité d'un tel régime, masquée pour un temps par l'ascendant personnel de Périclès, s'accuse avec la guerre du Péloponnèse. Les revers n'empêchent pourtant pas Athènes de garder, et pour longtemps encore, sa force de rayonnement et d'attraction. C'est chez elle que, de partout, on vient essayer la vertu des idées ou des croyances nouvelles. A mesure que se relâche ainsi le lien collectif, grandit l'essor de la personnalité individuelle ;

chacun veut sa propre liberté et y tend avec un appétit d'autant plus furieux qu'il sent l'État plus désemparé ; il aspire à affranchir, par la possession du crédit politique et de la richesse, son pouvoir personnel de jouissance. A Athènes, et dans les cités qui ont subi son prestige, s'installe un individualisme tumultueux et féroce.

Un autre facteur de la transformation qui s'opère alors dans la pensée est d'ordre intellectuel : c'est le progrès de la spécialisation scientifique et technique, concomitante de la division de la technique industrielle ou commerciale. La philosophie jusqu'alors ne s'était pas, tant s'en faut, désintéressée de la pratique, dont les besoins avaient provoqué ses premières spéculations. C'est, en outre, son caractère le plus saillant de s'être confondue avec la recherche scientifique. Mais, par l'effet même de leur grossissement, les applications finissent par se détacher de l'arbre dont elles avaient été les fruits, et l'on sent le danger de lier trop étroitement l'investigation spéciale à une doctrine générale. Le divorce est plus ou moins radical, mais enfin il y a des spécialistes : des mathématiciens, comme Œnopide et Hippocrate de Chio ; des astronomes, comme Méton, le réformateur du calendrier attique ; des théoriciens de la musique ou de la gymnastique ; on écrit sur l'agriculture, sur la tactique, sur la perspective scénique, sur les règles de la statuaire et même sur la cuisine. La médecine, depuis longtemps laïcisée dans les écoles de Crotone, de Cyrène, de Cnide, de Cos, s'érige définitivement en discipline indépendante : la floraison d'Hippocrate de Cos se place vers 420, et la plupart des écrits de la collection hippocratique, parmi lesquels l'œuvre personnelle de ce grand homme est difficile à discerner, appartiennent sans doute à la deuxième moitié du ve siècle C'est aussi le temps où se constitue l'histoire : Hérodote achève son ouvrage vers 430, et Thucydide est un élève des Sophistes. Bref, sans insister davantage, tout ce qui était habileté personnelle ou recette secrète d'école est jeté dans le domaine

public et devient objet communicable d'un enseignement séparé.

Or ce développement de la technicité spéciale a mis au premier plan les questions de méthode et l'aspect formel du savoir. Dès que les compétences cessent d'être considérées comme des talents innés ou des traditions privilégiées, on réfléchit sur la technique de la technique, ce qui prépare à réfléchir sur la méthode même de la pensée et de la philosophie. — D'un autre côté, à l'individu qui tend à s'émanciper de la tutelle de l'État et de la religion, cette technique générale du savoir paraîtra destinée à fournir les principes selon lesquels il organisera, en vue du bonheur, son existence et celle de l'Etat. Les problèmes de l'essence du bonheur individuel et de ses conditions, ou de la constitution de la société, deviennent ainsi des objets de la discussion philosophique. — Une dernière conséquence du même mouvement, c'est une tendance plus marquée de l'esprit à s'interroger sur son pouvoir et sur la part qu'il peut revendiquer dans la représentation du réel et dans la détermination de la conduite. C'est la floraison de la pensée critique et raisonneuse, qui soumet à l'examen l'opinion collective pour y substituer, soit des thèses individuelles et contingentes, soit une liaison de concepts qui prétend à la nécessité et à l'universalité. Ainsi, au lieu de la nature, l'homme devient de toute façon le centre de la spéculation. Sous divers aspects, un « humanisme », au sens le plus large que ce terme puisse recevoir, succède au « naturalisme » de la philosophie antérieure.

Peut-être cette révolution, qui signifie l'avènement d'une philosophie, soit dialectique, soit abstraite et toute logique, a-t-elle nui au développement des sciences expérimentales, amorcé par le naturalisme. On doit cependant reconnaître que les efforts de celui-ci dans le sens de l'investigation positive ont été recueillis par les savants spécialistes, et que la question serait plutôt de savoir si la spécialité et l'autonomie des sciences

est un mal ou un bien. D'un autre côté, il est incontestable que la philosophie antérieure contenait les germes de celle qui l'a suivie : les Pythagoriciens, Anaxagore, les Atomistes même en un sens, étaient sur la voie d'une représentation formelle des choses ; la dialectique vient des Éléates ; le Pythagorisme a déjà donné à l'homme le souci de sa destinée et de son salut personnel. Enfin les tendances propres de la physique ancienne ne disparaissent pas totalement. Mais, là où elles subsistent, celle-ci n'est plus le tronc de la philosophie, mais seulement une de ses branches.

Les principaux artisans de la révolution qui s'accomplit dans l'orientation de la pensée vers le milieu du ve siècle ont été à la fois les Sophistes et Socrate. Malgré la tradition, en un sens bien fondée, de leur antagonisme mutuel, il n'y a point paradoxe à les considérer comme les collaborateurs d'une même œuvre.

On remarquera tout d'abord que, en nous représentant les Sophistes comme de faux philosophes, par opposition à celui qui l'est véritablement, nous nous appuyons sur la tradition même dont la valeur historique est en question. Les *sophistes*, dans la langue du ve et du début du ive siècle, ce sont ceux que, en son temps, Descartes appellera « les doctes », des hommes qui, comme Homère, Hésiode, Solon, les Sept Sages, Pythagore, passent pour être les dépositaires de la sagesse, ou bien des spécialistes, maîtres de palestre, musiciens, rhapsodes, mathématiciens, médecins, qui, ayant constitué en discipline une habileté particulière, se flattent de l'enseigner à autrui (1). Incidemment, le terme peut être employé dans une intention blessante, mais il arrive alors qu'il désigne précisément Socrate et les Socratiques. Quand donc nous donnons au terme une acception péjorative en l'appliquant déterminément à certaines personnes, nous adoptons un usage particulier, qui ne s'est

(1) Cf. II, 1075 sq. (tr. fr. II, 480-482) et le texte d'Aristide, **LXVIII, c.73b, 1.**

généralisé que tardivement, qui nous vient de Platon et d'Aristote. Or, chez le premier, il n'est pas constant, et chez le second il comporte une distinction importante, celle du sophiste, qui se propose d'acquérir gloire et richesse, et de l'*éristique*, ou disputeur, qui cherche seulement à avoir le dessus dans la discussion, tous deux au reste n'en faisant peut-être qu'un dans le fond (1). Corrélativement, on peut se demander si parfois les Sophistes, qui figurent dans les dialogues de Platon à titre de contemporains de Socrate, ne cachent pas certains adversaires de Platon lui-même. Au surplus, son témoignage, comme celui d'Aristote, est celui d'un ennemi de la Sophistique. D'autre part, nos autres témoignages ne sont pas en général indépendants de ces deux-là : ils en dérivent et n'en permettent pas le contrôle. Quant aux résumés ou aux fragments qui nous ont été conservés des livres de ceux que nous appelons les Sophistes, ils sont souvent suspects, quand l'attribution n'en est pas fantaisiste, d'être des remaniements, ou, surtout chez Platon, des pastiches. Enfin ils nous éclairent médiocrement sur la personnalité même de leurs auteurs.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, il existe de nos Sophistes un catalogue traditionnel. — D'après Platon, le premier qui ait eu l'idée de s'intituler *Sophiste,* en signifiant par là qu'il est professeur de sagesse, que c'est là son *art* ou sa spécialité, c'est Protagoras d'Abdère. Plus âgé que Socrate d'une vingtaine d'années, il était certainement déjà mort au moment du procès de celui-ci. Sa longue carrière ne fut-elle, comme l'assure Platon, qu'une suite de succès ? Ou bien faut-il ajouter foi à une tradition qui semble venir d'Aristote et d'après laquelle, vers la fin de sa vie, il aurait été à Athènes accusé d'impiété, n'échappant à la mort que par la fuite ? — Entre Protagoras et Gorgias de Léontium en Sicile nous ne connaissons aucun lien de dépendance. En 427 il vient à Athènes en ambassadeur de ses

(1) *Top.*, VIII, 11, $162^{a\,16}$; *Soph. el.*, 11 $171^{b\,25-31}$,

concitoyens pour demander l'assistance de la République contre les Syracusains. Sa réputation de rhéteur, déjà grande en Sicile, y trouva, dit-on, une éclatante et fructueuse consécration. Il y revint sans doute plus d'une fois, et, parmi ses élèves, en outre d'Isocrate, il compta Thucydide, Eschine, le rival de Démosthène, Critias, le poète Agathon, etc. Quand il mourut presque centenaire (entre 380 et 370) en Thessalie, à la cour peut-être de Jason, tyran de Phères, la gloire et la fortune qu'il avait acquises dans l'exercice de sa profession étaient considérables. — La réputation de Prodicus de Céos ne paraît pas avoir été inférieure à celle des deux autres. Comme Céos n'était pas loin d'Athènes, il y pouvait faire de fréquents séjours, et, pour qu'Aristophane ait parlé de lui comme il l'a fait dans les *Nuées* et dans les *Oiseaux,* ce devait être une figure connue de tout le monde. Un peu plus âgé peut-être que Socrate, il vivait encore quand eut lieu le procès de ce dernier. — Il en est de même pour Hippias d'Élis, qui paraît d'ailleurs être un peu plus jeune que les précédents. C'est un type pittoresque de virtuose encyclopédique, comme la Renaissance italienne en a produit, et peut-être tout n'est-il pas caricature quand Platon peint la parade d'Hippias devant les comptoirs des changeurs, exposant aux badauds que, lorsqu'il vint à Olympie, tout ce qu'il avait sur lui, son manteau, sa tunique, sa riche ceinture brodée, ses chaussures, sa bague, son cachet, sa burette à huile, son étrille, tout cela était son œuvre (*Hipp. II* 368 b-d).

La personnalité de quelques autres est plus difficile à déterminer. C'est ainsi que, depuis l'antiquité, on hésite sur l'identité d'Antiphon le Sophiste et d'Antiphon de Rhamnous, écrivain de plaidoyers, ou « logographe », rhéteur et homme politique, qui prit une part active à la constitution du gouvernement aristocratique des Quatre Cents (412-1). Il ne semble pas qu'on ait apporté aucune raison décisive de les distinguer : il n y a rien de surprenant, on le verra, que le même homme,

tout en étant ce que fut, dit-on, Antiphon de Rhamnous, ait été aussi un spécialiste de la mantique et de l'interprétation des songes, se soit en outre occupé, comme professeur, de physique et de géométrie, et ait enfin écrit sur la morale et la politique (1). — Il y a pareillement quelque incertitude sur le personnage de Thrasymaque de Chalcédoine, qui figure dans le livre I de la *République* comme un disputeur fougueux et brutal, tandis que par ailleurs, dans le *Phèdre* même de Platon et chez Aristote, il apparaît comme un maître capable de manier avec sûreté toutes ces *ressources* de l'art oratoire, qu'il a analysées, rassemblées et classées dans la *Somme* la plus exacte et la plus complète qu'on eût jusqu'alors composée, comme un écrivain compassé et un artiste de beau style. Le soin qu'il met à éviter l'hiatus semble indiquer en outre qu'il appartient à la seconde génération sophistique, et qu'il est plus loin de Socrate que d'Isocrate ou de Platon.

La question des pseudonymes platoniciens a été posée à propos des deux protagonistes de l'*Euthydème*. Ces Sophistes, Euthydème et Dionysodore, sont frères, natifs, *croit-on*, de Chio, d'où ils ont émigré vers Thurium. Ce sont des hommes qui savent tout et qui peuvent tout enseigner, la pratique comme la théorie, logographes et rhéteurs, subtils inventeurs de la lutte à blanc et sans objet, art de tout réfuter perpétuellement, et le vrai comme le faux. Après avoir été jadis à Athènes professeurs de tactique et de toute escrime, aujourd'hui ils y enseignent une façon d'*exhorter* à la philosophie et à la vertu (732 d-275 a, 278 c d). D'autre part, ils ont un moyen infaillible de fermer la bouche à qui que ce soit ; c'est de dire que rien n'est rien, ne pouvant en effet être *autre* qu'il est (303 d e). Platon n'a-t-il pas voulu rassembler ici en un schème caricatural, pendant pittoresque de l'analyse du *Sophiste*, tous les traits ailleurs dispersés ? Bien plus, certains traits de la figure

(1) C'est l'opinion de M. Alfred Croiset, *Revue des Études grecques*, XXX (1917). H. Diels, au contraire (LXVIII, ch. 80), distingue entre les deux.

des deux frères semblent se rapporter à la polémique d'Antisthène et de Platon. Le couple de l'*Euthydème* symboliserait donc cette parenté de la sophistique et de l'éristique, que signalait de son côté Aristote. S'il y a si souvent coïncidence entre la *Réfutation des arguments sophistiques* de ce dernier et l'*Euthydème,* c'est que, de part et d'autre, on considère les Socratiques opposants comme étant, à l'égard de l'Académie et du Lycée, ce qu'ont été les Sophistes à l'égard de Socrate. — Qu'il y ait là quelque vérité, c'est possible. Mais, s'il est probable que Platon est la source de l'unique mention que nous ayons de Dionysodore (Xénophon, *Mem.*, III 1, 1), en revanche l'existence réelle d'Euthydème comme auteur d'arguments captieux est incontestablement attestée par Aristote (1).

Au second plan de cette revue pourraient figurer encore Événus de Paros, Xéniade de Corinthe qui paraît se rattacher à Gorgias autant qu'à Protagoras, Polus d'Agrigente, un élève du premier, Lycophron, au compte duquel on met d'ordinaire certaines objections contre la décomposition du verbe en prédicat et copule (2). Polyxène, qui aurait inventé l'argument du *troisième homme*, Protarque, l'interlocuteur du *Philèbe*, les rhéteurs Théodore de Byzance et Alcidamas, le rival d'Isocrate, sont, plus sûrement encore que Lycophron, des Sophistes de la deuxième génération.

Enfin, si c'est un métier d'être Sophiste, on ne peut avec rigueur comprendre dans ce catalogue des hommes qui ne sont pas des maîtres de l'art, mais des politiques formés à leur école : ni Critias, le parent de Platon et qui fut l'un des Trente Tyrans, grand seigneur écrivain dont il est resté des fragments étendus en vers et en prose, ami des hardiesses qui ne sont que verbales ; ni ce mystérieux Calliclès du *Gorgias*, dans lequel

(1) *Soph. el.*, 20, $177^{b\,12}$; *Rhet.*, II 24, $1401^{a\,26}$. Cf. PLATON, *Crat.*, 386 d.

(2) D'après AR. *Phys.*, I 2, $185^{b\,25\text{-}32}$. Mais il est à remarquer, d'une part, que Simplicius (*Phys.* 91^{29}, 92^{33}) et Philopon (*Phys.* 49^{19}) rapportent cette conception à Ménédème et à l'école d'Érétrie, et que, d'autre part, D. L. II, 140, mentionne un livre d'un Lycophron sur Ménédème.

Platon l'aristocrate a voulu dévoiler l'envers d'un démagogue et dont on ne peut prouver que ce soit un personnage fictif.

Le moment est venu d'essayer de dégager quelques traits collectifs, par lesquels puisse se justifier le groupement sous un même vocable d'individus qui ne sont liés entre eux par aucune tradition d'école.

En premier lieu, la Sophistique du v[e] siècle représente un ensemble d'efforts indépendants pour satisfaire, par des moyens analogues, à des besoins identiques. Ces besoins sont ceux d'un temps et d'un pays où tout citoyen peut avoir une part dans l'administration ou la direction des affaires de la cité, et ne devra qu'à la parole la prépondérance de son action personnelle ; où la concurrence des activités individuelles multiplie les conflits devant les tribunaux populaires ; où chacun enfin veut affirmer aux yeux de tous la supériorité de sa *vertu* (ἀρετή), c'est-à-dire de ses talents et de son aptitude à gouverner sa vie et celle des autres. Ardeur de pensée et appétit de jouissance, ambition de dominer et d'affranchir son activité propre, curiosité exubérante et superficielle, unie à une souplesse robuste et à une finesse pénétrante, enthousiasme et versatilité, voilà d'autre part les caractères du milieu social, et surtout d'une jeunesse qui aspire à utiliser au mieux les avantages qu'elle tient de la fortune ou de la naissance. Elle a donc besoin de maîtres, qui lui apprennent l'art du succès individuel dans la vie sociale, en lui épargnant les lenteurs et les déceptions de l'expérience. C'est de cet art que les Sophistes sont, en principe, professeurs : ils enseignent la science du *bon conseil* dans les affaires privées ou publiques, c'est-à-dire la *vertu*, au sens précis qui vient d'être défini, et le moyen de *devenir supérieur* à ses concurrents.

Le besoin auquel répond leur enseignement étant un besoin de toutes les cités démocratiques, ils vont de ville en ville vers les élèves qui les attendent. Voilà pourquoi il n'y a pas d'école sophistique, car une école suppose au contraire que des élèves

viennent vers un maître, qui a quelque part une résidence fixe. D'un autre côté, tandis que la contribution pécuniaire de l'élève sert uniquement à l'entretien et à la prospérité de l'école, le Sophiste en tire un profit personnel. Il proportionne la rémunération, selon qu'il s'agit du « cours » complet ou d'une seule leçon, et selon qu'elle est privée ou publique. Comme n'importe quel homme de métier, au grand scandale de Platon et d'Aristote, il mesure à ses bénéfices l'étendue de son influence spirituelle.

En échange de cette rétribution, que donnent les Sophistes à leurs élèves ? Ils prononcent devant eux des *discours d'apparat* (ἐπιδεικτικοὶ λόγοι), échantillons de leur talent et de ce qu'ils se flattent d'enseigner. Dans un intérêt de réclame, aux jours des grandes assemblées panhelléniques, ces « auditions » étaient sans doute gratuites, et leurs écrits publiés n'ont peut-être pas eu d'autre but, dans bien des cas, que d'étendre cette propagande. Le thème sur lequel portaient ces discours était tantôt quelque question de philosophie ou de politique, de caractère très général, le panégyrique d'une cité, une oraison funèbre, une dissertation sur la valeur morale de quelque personnage illustré par les poètes, Hélène ou Palamède par exemple. Parfois, l'art aimait à se déployer sur quelque mince sujet en fantaisies amusantes : éloge des paons, des souris ou des vers à soie, du sel ou des pots, etc. — Rhéteur, le Sophiste est en outre maître de rhétorique : après avoir donné des exemples de l'art de parler et d'écrire avec ordre, élégance et correction sur tous les sujets possibles, il enseigne cet art. Mais, l'exercice d'un tel art supposant une diversité prodigieuse de connaissances, il s'attache à les réduire à des thèmes généraux, ou, comme on dira plus tard, à des lieux communs : thèmes moraux ou psychologiques fournis par la lecture des poètes, thèmes politiques, thèmes judiciaires, dont Antiphon a donné de remarquables analyses. Pour y réussir, il devra donc avoir lui-même un savoir encyclopédique, en tenant compte

des goûts du public et des questions à la mode : il sera volontiers paradoxal en philosophie ; en mathématiques il s'attaquera à la quadrature du cercle (Hippias et Antiphon), tandis qu'en physique il simplifiera par confusion, et sera éclectique. D'autre part, pour dominer ce vaste savoir, même tout formel, il cherche une méthode, formelle elle aussi. Par rapport à l'objet de l'enseignement sophistique, la mnémotechnie d'Hippias constituait donc une découverte capitale. En résumé, à l'ancienne éducation, traditionnelle et purement civique, les Sophistes ont voulu superposer, non sans risque pour celle-ci, un enseignement plus large, visant même en droit à l'universalité, affranchi des traditions et valable pour tous les hommes. Ni *pédagogues* au sens grec du mot, ni philosophes d'école, ils ont voulu être des professeurs. Dans l'histoire de l'éducation ils marquent une étape.

Quels sont, plus précisément, l'esprit et la méthode de leur enseignement ? Leur objet étant d'armer l'élève pour tous les conflits de pensée ou d'action dont la vie sociale peut fournir l'occasion, leur méthode sera donc essentiellement l'*antilogie* ou la controverse, l'opposition des thèses possibles relativement à certains thèmes, ou *hypothèses*, convenablement définis et classés ; il s'agit d'apprendre à *critiquer* et à *discuter*, à organiser une *joute* de raisons contre raisons ; le Sophiste n'est peut-être pas un *disputeur*, mais il enseigne à son élève à le devenir. Peu importe d'ailleurs que l'opposition se produise entre deux longs discours, ou entre les questions et réponses dans une conversation. Cette méthode est la mise en œuvre pratique de la conception héraclitéenne d'un contraste dynamique entre les jugements successifs, aussi bien que de l'argumentation par laquelle Zénon faisait apparaître l'opposition statique des jugements simultanés sur les notions fondamentales de l'expérience. Or c'est l'Héraclitéisme qui fournit à Protagoras sa base théorique, et l'Eléatisme à Gorgias (1). La présence dans l'œuvre

(1) C'est ce que semble indiquer Platon, *Phédon*, 90 a b, et *Phèdre*, 261. de

de Protagoras de *Controverses* et d'un *Art de disputer* montre en lui l'initiateur de cette méthode de formation intellectuelle.

Un significatif exemple nous en a été conservé dans un petit écrit anonyme de la fin du ve siècle, travail d'école étriqué et sommaire : *Doubles raisons* (διссοὶ λόγοι, autrefois intitulé διαλέξεις) (1). L'auteur y envisage successivement neuf thèmes sur lesquels les philosophes ne s'accordent pas, et dont quelques-uns, on doit le noter, sont les thèmes sur lesquels porte aussi l'entretien socratique : le bien et le mal ; le beau et le laid ; le juste et l'injuste ; le vrai et le faux ; folie et sagesse, ignorance et savoir ; la science et la vertu peuvent-elles s'enseigner ? les magistratures doivent-elles s'attribuer au sort ou à la capacité ? l'homme le plus capable de faire la loi et de l'appliquer, c'est le dialecticien, parce qu'il connaît toutes les oppositions ; la mnémotechnie est la plus belle des inventions. Ces thèmes donnent lieu à parler pour ou contre : c'est la matière d'un « exercice ». Ainsi, par exemple, sur le bien et le mal, on peut dire que leur opposition est essentielle, ou bien qu'elle est seulement relative à la diversité des individus et des circonstances où chacun d'eux se trouve tour à tour. L'élève se prononce pour la seconde thèse, et il la prouve par des exemples : c'est un mal, quand on n'est pas résistant physiquement, de ne pas savoir résister à ses passions, mais c'est un bien pour celui dont le commerce est de favoriser l'intempérance d'autrui ; la maladie est un bien pour le médecin, la mort, pour le marchand de tombeaux, etc. L'autre thèse subsiste pourtant, et, sans s'occuper de savoir quelle est en elle-même l'*essence* (τί ἐστι) du bien et du mal, l'élève s'attachera cette fois à prouver qu'ils sont distincts. En interrogeant un partisan supposé de l'autre thèse, il le met en contradiction avec lui-même : « Tu

Cf. *Soph.*, 232 d-233 a, 225 b c. ; *Protag.*, 329 b, *et al.* ; *Théét.*, 167 d ; *Rép.*, VII, 539 b c.

(1) LXVIII, ch. 83.

es bon pour tes parents ? — Oui. — Alors, le bien et le mal n'étant pas selon toi distincts, tu es méchant pour eux », etc.

Par cet exemple on voit que la méthode antilogique est, pour les Sophistes, une méthode pour apprendre à inventer mécaniquement, sur toute question, les idées qui nourriront le discours parlé ou écrit, et que le ressort principal de cette méthode est l'opposition des jugements. Ainsi, qu'il en porte ou non le titre, le Sophiste est toujours un professeur de l'art de parler ou d'écrire, un maître de rhétorique.

Cette technique de la *persuasion*, qu'il enseigne, n'est spéciale qu'en apparence. En réalité elle a une portée universelle : sans elle, les pratiques vraiment spéciales, politique, médecine, etc., sont sans valeur et sans efficacité. Or, si la rhétorique possède cette suprématie, c'est justement parce qu'elle enseigne à mettre en œuvre les procédés de l'*antilogie*. Celle-ci fournit un schème uniforme de la construction du discours. Sur ce schème, selon l'occasion et le temps dont on dispose, on pourra mettre peu ou beaucoup de mots. En tout cas, comme il est toujours à la disposition de l'élève, celui-ci sera en état d'improviser sans avoir travaillé le sujet. Cette épreuve décisive de leur art, Gorgias, Hippias la sollicitaient du public. Quant au mécanisme mis en œuvre, il apparaît clairement dans l'*Oraison funèbre* prononcée par Gorgias en l'honneur des morts de la guerre, ou dans le discours d'Agathon dans le *Banquet* de Platon : *Qu'y avait-il d'absent chez ces hommes*, disait Gorgias, *qui ne dût être présent chez des hommes ? Et qu'y avait-il encore de présent qui ne dût pas être présent ?* etc. Balancement de mots antithétiques et de phrases qui s'équilibrent, voilà le procédé suivant lequel la pensée, en se décomposant, se développe à vide et sur un plan tout formel. Enfin, les oppositions verbales supposant une exacte distinction des termes, il est naturel que les Sophistes aient insisté, notamment Protagoras et Prodicus, sur la nécessité de définir les mots avec précision et de les employer avec propriété. Il y a là du reste

encore un moyen de mettre au jour des idées et de nourrir le discours. La lecture commentée des poètes ne servira pas seulement à fournir des thèmes de discussion; elle exerce à étudier analytiquement l'expression.

C'est à perfectionner ce formalisme verbal que les Sophistes ont mis tout leur effort, mais ils sont restés indifférents aux idées. L'esprit de leur enseignement exige en effet que, personnellement, ils n'aient pas de doctrine, mais qu'ils montrent comment toutes peuvent être défendues, aussi bien les plus communément reçues que les plus paradoxales et les plus scandaleuses, réservant d'ailleurs sans doute celles-ci à des auditoires restreints et discrets, tandis que, par prudence commerciale, ils donnaient aux autres la publicité la plus ouverte. Ce n'est pas en effet uniquement par des différences entre les consciences qu'il faut expliquer les remarquables divergences d'attitude que manifestent, à l'égard de la moralité, les expressions, plus ou moins directes, de l'enseignement ou de l'éducation sophistiques. Elles sont dues peut-être pour une plus grande part à ce que nous envisageons tantôt l'un, tantôt l'autre, des termes d'une *antilogie*, tantôt ce que les maîtres ont tenu à publier pour déjouer les inimitiés, tantôt ce qu'ils n'étalaient pas, mais que, pour les discréditer, leurs adversaires leur ont fait dire, à eux ou à leurs élèves. De fait, les bravades de Thrasymaque dans le livre I de la *République* ou de Calliclès dans le *Gorgias* ne ressemblent guère, ni à ce morceau sophistique anonyme qu'on a retrouvé dans le *Protreptique* de Jamblique et dont le discours de Calliclès est l'exacte contre-partie, ni aux fragments du sermon édifiant d'Antiphon sur la *Concorde*, ni même au petit discours moral d'Hippias dans le *Protagoras* (1). Aussi, quand, dans les *Nuées*, Aristophane parle de ces deux discours qu'oppose l'un à l'autre, comme deux coqs de combat, l'éducation nouvelle, et de son art à faire paraître *le plus faible* celui qui est

(1) *Ibid.*, ch. 82 ; ch. 80, surtout fr. 58 sq., 61. PLATON, *Prot.*, 337 c-e.

réellement *le plus fort*, autrement dit de donner à l'Injuste le dessus sur le Juste, — il a beau rendre Socrate responsable de cette éducation; ce qu'il peint au vif, c'est la méthode inaugurée, bien des années avant Socrate, par Protagoras.

Au reste, un des principaux moyens dont usaient les Sophistes pour faire apparaître automatiquement une *antilogie*, la vieille distinction du point de vue de *la nature* et celui de *la convention* ou de *la loi*, était éminemment propice à la tactique professionnelle des maîtres : le premier leur servait tantôt à présenter sous un voile mythique les plus dangereuses hardiesses, tantôt à justifier les principes de la conservation sociale. S'ils travaillaient ainsi à dégager la loi non écrite et le droit naturel, on peut douter que ce fût autrement que dans un intérêt formel et dialectique. — On en dirait autant de leur contribution à l'étude des arts et des sciences. Leur but est de mettre l'élève en état de jouer la compétence, soit pour la contester, soit pour lui prêter appui, et faire figure de connaisseur en face des techniciens. Tel aurait été, selon Platon (*Soph.*, 232 d-233 a), le but de l'écrit de Protagoras *Sur la palestre*. Tel serait aussi, mais dans le sens de l'apologie, celui du petit traité *De l'art*, c'est-à-dire de la médecine, qui fait partie de la collection hippocratique, traité très riche de vues intéressantes, dont cependant le caractère général et méthodologique est bien dans l'esprit de la Sophistique. La *polymathie* d'un Hippias n'est qu'une érudition de façade, à laquelle sa base, la mnémotechnie, donne sa vraie signification, et dont l'objet est de préserver l'élève d'être jamais pris au dépourvu. De même, les propositions physiques qu'on rapporte de Gorgias, et où l'influence d'Empédocle est manifeste, ou bien d'Antiphon, dont l'éclectisme est très large, les spéculations mathématiques de ce dernier ou d'Hippias, tout cela atteste, non pas, comme on l'a dit souvent, une application positive à la science, mais la nécessité, pour une entreprise d'éducation qui veut réussir, de ne pas exclure des enseignements qui ont la faveur,

même passagère, du public. Protagoras, toujours soucieux de maintenir l'éducation sur le terrain plus général de l'antilogie, mettait en question le principe même de l'abstraction et de l'exactitude géométriques : ce n'est pas, disait-il, par un point, mais par une longueur et même par un plan que la tangente touche la circonférence (1). De même enfin, que Prodicus ait discuté l'exactitude du vocabulaire médical (2), cela peut signifier seulement qu'il appliquait sa fameuse méthode de sémantique à la critique de la compétence médicale.

Vraisemblablement il n'y a non plus aucune originalité réelle de pensée dans ce que nous savons des spéculations morales et politiques ou théologiques des Sophistes. Quand, par exemple, Ménon, l'élève de Gorgias, définit la vertu, sans doute d'après son maître, par une énumération de toutes ses variétés (3), il ne fait qu'établir le canevas d'un développement oratoire. Qu'est-ce que le mythe de Protagoras sur l'origine des sociétés humaines (4), sinon une apologie de la démocratie athénienne, en même temps que de la Sophistique? Si en effet Hermès a distribué également à tous les hommes l'honneur et la justice, tous doivent posséder d'égales aptitudes à user de ces biens, en apprenant l'art de bien administrer et leurs propres affaires et celles de l'État. Peut-on voir, d'autre part, un essai sérieux de critique religieuse dans l'interprétation nominaliste que donnait Prodicus de la croyance aux dieux? Ceux-ci ne sont, disait-il, que les noms donnés par les hommes aux objets naturels les plus utiles à leur vie ou les plus familiers : la religion est issue des rites et des fêtes liés au travail des champs (5). Idée intéressante, mais qui ne valait sans doute aux yeux de son auteur que comme une thèse, à laquelle le mythe d'Hercule au carrefour aurait fourni le contraste nécessaire. Ce ne sont peut-être que les débris d'une antilogie. *Des dieux*, écrivait,

(1) Ar., *Metaph.* B 2, 997 b 35 sq. — (2) LXVIII, ch. 77, B 4.
(3) Platon, *Ménon*, 71 d-e. — (4) *Protag.*, 320 c-323 a.
(5) LXVIII., ch. 77, B 5.

il est vrai, Protagoras, *il n'est pas possible de savoir ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas* (fr. 4). Mais il est difficile de croire que ce vieux routier de l'antilogie se soit, dans sa longue carrière, arrêté à cet agnosticisme. D'une façon générale, il ne semble pas qu'il y ait eu chez les Sophistes un parti pris anti-religieux, comme chez leur contemporain Diagoras de Mélos.

En revanche, ce qu'il y a chez eux de vraiment positif, c'est tout ce qui concerne l'étude des formes de la pensée et du discours; ce sont leurs travaux sur la rhétorique, et spécialement chez Antiphon, qui est en même temps un *logographe*, ou chez Thrasymaque, sur la rhétorique judiciaire et la psychologie des caractères, les situations, les moyens mimiques d'expression qu'elle comporte; c'est leur contribution à la précision de la langue, aussi bien qu'à la grammaire générale : Protagoras notamment aurait étudié particulièrement la distinction des genres, celle des temps et modes verbaux et les diverses espèces de propositions.

Reste la spéculation proprement philosophique; on ne la rencontre, et avec un caractère différent, que chez Protagoras et chez Gorgias. — Du livre du premier, *La vérité*, ou encore *Discours terrassants* (καταβάλλοντες), il n'est resté qu'une phrase, très significative par elle-même, et dont le développement, résumé par Sextus, s'accorde, en gros, avec tout ce qu'ont dit à son sujet d'autre part Platon et Aristote. C'est la formule d'une théorie de la connaissance : *L'homme est la mesure de toutes choses, de l'être de celles qui sont, du non-être de celles qui ne sont pas*. En voici l'interprétation la plus claire et la plus cohérente. La sensation est individuelle et contingente, c'est, comme nous dirions, un phénomène tout subjectif : le vent n'est froid que pour moi et au moment où j'ai froid. L'objet de la sensation n'*est*, à proprement parler, que dans cette mesure ; mais véritablement il *devient* sans cesse. Tout en effet est mouvement et changement incessants : cet homme, qu'on appelle le même, est toujours un autre ; il sait et ne sait pas ; ses

souvenirs sont autant d'états nouveaux; il n'est pas un, mais infinie pluralité. Peu importe qu'on envisage une seule conscience ou plusieurs en accord, ce qui seul est mesure du réel, c'est l'individualité transitoire de l'état de connaissance; peu importe qu'on envisage l'homme, ou bien le porc et le cynocéphale : ce qu'il faut, c'est dissoudre l'unité et l'identité de l'individu pour l'adapter à l'infinie multiplicité et à la mobilité du devenir. Est-ce à dire qu'il n'y ait ni sagesse, ni homme sage? Nullement. Sans doute il n'y a pas d'erreur, car on ne saurait se représenter autre chose que ce qu'on se représente à un moment donné. Mais il y a des représentations qui *valent mieux* que d'autres. Aussi le médecin est-il sage, qui par des drogues substitue les représentations les meilleures, celles du bien portant, aux pires, celles du malade; et plus encore, le Sophiste, ou l'orateur qu'il a formé, qui, par l'éducation individuelle et politique ou par la persuasion, opèrent un changement analogue, mais d'une plus grande importance. Ce qu'on appelle improprement vrai, c'est ce qui à tel moment et dans telles conditions est profitable et salutaire (1).

Ainsi, sur l'Héraclitéisme, en contraste avec l'Eléatisme (2) et peut-être même celui de Mélissus, tout à fait dans le sens de son opposition connue au rationalisme géométrique, Protagoras aurait fondé une théorie résolument empiriste et relativiste de la connaissance, capable de donner ses titres à la méthode sophistique d'organisation pratique de l'expérience. Ce serait l'ébauche fruste d'une doctrine pragmatiste et humaniste : aux jugements d'existence, elle substitue les jugements de valeur et ne conçoit la vérité que sous la forme instrumentale. — Mais, dit-on, ce relativisme phénoméniste et subjectiviste serait anachronique et contraire à la tradition antique

(1) D'après cette curieuse « apologie » de Protagoras, *Théétète*, 166a-168c (cf. 152 ab), dont Platon souligne l'exactitude et l'impartialité. Cf. LXVIII, ch. 77, A 19 et 17 fin (Aristote).

(2) *Ibid.*, B 2.

d'un relativisme objectiviste et réaliste. Cette seconde interprétation de la théorie de Protagoras se fonde sur une autre thèse qui lui est attribuée : le devenir est universel et sans trêve, rien n'*existe* et n'*est* tel d'une façon permanente, mais tout résulte de la rencontre de deux sortes de mouvements, infiniment variés et avec tous les degrés de la vitesse, dont l'un vient de l'objet et produit la qualité sensible, dans le temps même où l'autre, qui vient de l'organe, produit la sensation ; l'action n'existe que par rapport à la passion, et il n'y a de choses déterminées que dans et par la relation (1). Mais, pour des raisons qu'on verra plus tard, il ne semble pas que la thèse qui sert de base à cette interprétation, et que Platon met très vaguement au compte de Protagoras, puisse lui être historiquement attribuée. Pour lui, par conséquent. il n'y aurait pas de liaison analytique entre le phénomène et l'être, même inconnaissable.

Chez Gorgias, la spéculation philosophique paraît n'avoir été que l'occasion, pour un maître de rhétorique, de donner un témoignage éclatant de sa virtuosité et du pouvoir de son art. Son traité *Du non-être* tend en effet à montrer comment la dialectique des Éléates peut, par de subtiles et persuasives raisons, être retournée contre eux (2). Rien n'existe, dit Gorgias, ni le Non-être de l'expérience, car il est la négation de l'être, ni l'Être un, éternel, absolu, car il exclut toutes les conditions de l'expérience, ni une relation de l'un à l'autre comme d'un attribut à un sujet, car ce serait une négation réciproque qui, isolant absolument les deux termes ou au contraire les confondant, condamnerait de toute façon le jugement et la prédication. Supposons pourtant que quelque chose existe ; il ne sera du moins pas connaissable, car le réel du sensible n'est pas intel-

(1) D'après SEXTUS, *H. P.*, I, 216-219 et PLATON, *Théét.*, 152 c sqq. et surtout 156 a-157 c. Interprétation de LII, 23-29. Cf. ici, p. 205 et 206.

(2) D'après le *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 5, 6, et SEXTUS. *M.* VII, 65-87. Cf., dans l'*Hélène* de Gorgias, la fin du § 13.

ligible, et inversement le concevable se révèle souvent inexistant. Bien plus, en admettant même que ce qui existerait fût connaissable, on n'en saurait enfin communiquer la connaissance à autrui, car le langage ne fait que symboliser par des signes arbitraires les choses qu'il prétend exprimer, et, d'autre part, les mots n'ayant pas exactement le même sens pour la pensée de celui qui parle et de celui qui écoute, ils dédoublent les choses. Il n'y a donc ni idées générales, ni même noms communs : Gorgias va jusqu'au bout des exigences du nominalisme. En somme, un essai de nihilisme radical, qui n'est au fond qu'un jeu savant et une acrobatie dialectique.

Quelles qu'en aient été les faiblesses et les tares profondes, l'œuvre des Sophistes du v[e] siècle ne doit pas être dépréciée. Sans doute leur méthode est formelle, vide le plus souvent de pensée personnelle et de sincérité. Cependant l'effort même d'une pensée qui joue à construire des paradoxes, au besoin contre elle-même, peut ne pas être entièrement stérile; et en effet les Sophistes ont été, accidentellement, des initiateurs. D'autre part, ils ont travaillé, cela n'est pas douteux, à universaliser la culture générale, en l'arrachant à l'enceinte des vieilles écoles, dont ils ont ainsi préparé la transformation. De plus, par leur critique des compétences, en se bornant à envisager les sciences du dehors, ils ont été amenés à en étudier les méthodes et ont été ainsi les promoteurs de l'épistémologie. Enfin ils ont été eux-mêmes les créateurs d'une méthode d'expression de la pensée, et ils ont contribué, sur le terrain du pur empirisme sans doute, mais réellement par la rhétorique et par la grammaire, à l'œuvre que poursuivront Platon et Aristote, la constitution d'une logique.

CHAPITRE II

SOCRATE

L'activité de Socrate a commencé de s'exercer, en concurrence avec celle des Sophistes, alors que le succès de ceux-ci était déjà grand. Elle s'est exercée dans le même milieu social, en réponse aux mêmes besoins intellectuels et moraux. Ses procédés ont été, extérieurement tout au moins, si pareils à ceux des Sophistes que Socrate a pu paraître à Aristophane, et sans doute à beaucoup d'autres parmi ses contemporains, représenter, aussi bien que personne, l'esprit sophistique. Platon lui-même, quand il cherche à définir le Sophiste, note entre la manière d'être de celui-ci et celle du vrai philosophe un air de parenté (*Soph.*, 230 d sqq.). Enfin ce sont des socratiques, les Mégariques, qui ont fourni à Aristote quelques-uns de ses plus beaux types de sophismes.

Par malheur, si notre connaissance de la Sophistique est médiocre, celle que nous avons de Socrate l'est bien davantage encore. C'est la plus grande figure de l'histoire de la pensée grecque; de lui dériveront, directement ou par des intermédiaires, tous les courants ultérieurs de la philosophie. Et pourtant c'est presque une figure de légende. Sur sa personnalité, sur ses actes, sur ses propos nous avons une abondante moisson de témoignages, immédiate ou peu s'en faut. La plupart concordent à nous donner une haute idée de l'importance du personnage. Mais ils se contredisent violemment, ou bien ils s'accordent mal entre eux. Nous ne savons même pas très bien pourquoi ses compatriotes lui ont fait payer de la vie

son action parmi eux. Enfin l'existence de plusieurs écoles socratiques, distinctes et même parfois ennemies, souligne les difficultés de toute tentative pour dire ce que fut sa philosophie. D'un autre côté, l'espoir nous est fermé de nous former une opinion personnelle d'après des textes de Socrate lui-même. Car, s'il est un fait bien assuré au milieu de tant d'incertitudes, c'est que Socrate, à la différence des Sophistes, n'a rien écrit et qu'il n'a agi que par la parole. Bref, le plus difficile problème de critique historique se pose précisément à propos d'un penseur, qui a marqué la philosophie et la conscience d'une empreinte que le temps n'a pas effacée.

Entre les témoignages, il en est, tout d'abord, qui tendent à diminuer Socrate. On n'insistera pas sur celui d'Aristoxène de Tarente, qui assurait tenir de son père Spinthare (1), lequel avait connu Socrate, tout le mal qu'il en a dit, on ne voit pas d'ailleurs clairement pour quel motif. En admettant même que, dans sa jeunesse, Socrate ait été un mauvais sujet, comment croire que, dépourvu de culture autant que de dignité et de scrupules, ouvertement injurieux, violent, libidineux et par surcroît bigame, l'homme mûr ait pu, non seulement susciter des admirations aussi passionnées, mais même prendre dans Athènes la situation de premier plan que lui reconnaît le témoignage, pareillement défavorable, d'Aristophane?

Dans *les Nuées* (423), et incidemment dans *les Oiseaux* (414) et *les Grenouilles* (405), au lieu de racontars décousus et obscurs, nous trouvons une figure puissante, l'individualité concrète et très vivante d'un philosophe, dont la notoriété et l'ascendant sont considérables (2). Peu importe que la malignité du portrait procède de motifs politiques, qu'elle atteste chez Aristophane un fâcheux défaut de clairvoyance. Ce qui

(1) L'identité d'Aristoxène le Musicien avec le fils de Spinthare paraît bien résulter de la comparaison de D. L. II 20 avec SEXTUS *M. VI, 1*.

(2) Et dont témoignent encore les attaques d'autres comiques, Eupolis, Amipsias, etc.

est intéressant, c'est de noter, en les dégageant de leur grossissement caricatural, les traits sous lesquels Aristophane a vu Socrate dans la maturité de ses quarante-sept ans, et l'a représenté pour un public qui était le témoin de son activité journalière. C'est un maître, qui a une école, un *pensoir* (φροντιστήριον), et des disciples qui travaillent sous sa direction, qui suivent une règle de vie commune. Pour être admis à l'enseignement, il faut payer une contribution. La discipline de l'école est ascétique : les élèves ont le teint blême, purs esprits et déjà *à demi morts* ; malpropres, guenilleux, va-nu-pieds, ils n'ont rien à se mettre sous la dent. L'entrée dans l'école exige une initiation préalable. On y étudie la géométrie, la physique, l'astronomie, la météorologie, la géographie et les abîmes de la terre, les êtres vivants. L'air est le principe des choses et celui de la pensée : c'est du *tourbillon d'éther* que résultent, naturellement, tous les phénomènes. Socrate est un athée, puisqu'il ne croit pas aux dieux de la cité ; l'incendie de son école, sa mort et celle de ses élèves seront la juste punition de leur impiété. Mais Socrate n'est pas seulement un physicien, c'est aussi un maître de rhétorique. Le Langage est un de ses dieux. Il enseigne une méthode pour inventer des idées, qui est l'*antilogie*. Professeur de beau style, d'éloquence judiciaire et politique, c'est un maître de chicane, auprès de qui on apprend à faire triompher le discours *faible*, ou l'injuste, du discours *fort*, ou le juste. A la loi, convention arbitraire, il oppose le droit de la nature. Ses leçons portent enfin sur la grammaire, la métrique et la rythmique. Ainsi le Socrate d'Aristophane, partisan de la doctrine de Diogène d'Apollonie, est de la famille de ces physiciens éclectiques, qui s'apparentent eux-mêmes à la Sophistique. Pour le reste, c'est un sophiste comme les autres, comme Prodicus par exemple, et les griefs d'Aristophane contre lui sont à peu près ceux de Platon à l'égard des Sophistes.

Contre ces attaques d'Aristophane, Platon, dans le plaidoyer

qu'il fait prononcer à son maître devant les juges, a élevé une protestation directe et précise, reportant même sur Aristophane la plus lourde part de responsabilité dans la mort de Socrate (*Apol.,* 18 a-20 e). Pourquoi, dans le *Banquet*, a-t-il imaginé de les réconcilier? C'est un problème sur lequel il est aisé de faire des hypothèses, mais qui n'intéresse pas la personnalité de Socrate. Il est plus important d'observer que, tandis qu'Aristophane a connu celui-ci dans sa maturité, Platon ne l'a connu que dans sa vieillesse, quinze ans environ après l'époque des *Nuées*. Mais, auprès de disciples plus anciens, auprès de plusieurs membres de sa famille, Critias l'oligarque, cousin de sa mère, Charmide, le frère de celle-ci, ses propres frères Adimante et Glaucon, Platon a pu s'instruire de la vie de son maître. Après la mort de celui-ci, il semble avoir continué d'enrichir son information, et peut-être doit-on trouver dans les introductions du *Banquet* et du *Théétète* un reflet de ses enquêtes.

On peut, en tout cas, tirer des dialogues de Platon les éléments d'une biographie et d'un caractère (1). Socrate appartient à la tribu Antiochide et, dans celle-ci, au dème du Renard (Alopèce). Son père Sophronisque, peut-être sculpteur, est de bonne souche et vieil ami de Lysimaque, le fils du grand Aristide; sa mère, Phénarète, est une habile accoucheuse. Après l'éducation traditionnelle, il a dû pousser plus avant, étudier les mathématiques et la physique, avec un extrême désir de s'instruire. Mais l'étude des doctrines des physiciens, d'après le fameux récit du *Phédon* (96 a-99 d) sur lequel on a tant disputé, lui a révélé leurs divergences, que l'éclectisme de ce temps contribuait en effet à souligner, en restaurant des systèmes abolis. Si celui d'Anaxagore ne l'a pas satisfait, la théorie de l'Esprit lui a du moins, pour la première fois, suggéré un moyen de mettre fin à ses doutes. Une réflexion critique, une

(1) Cf. A.-E. TAYLOR, *Plato's biography of S.* (*Proceedings of the British Academy*, vol. VIII, 1917).

suggestion, puis une méditation intérieure originale : il conçoit enfin une explication du devenir par des essences ou formes intelligibles. Si l'on en croit le *Parménide* (127 c, 130 b, e, 135 d), Socrate est encore jeune quand cette révolution s'opère dans sa pensée. Jamais, au témoignage de Platon, il n'a, contrairement à ce que dit Aristophane, enseigné la physique en physicien; mais, par contre, c'est à répandre sa découverte qu'il consacre les premières manifestations de son activité philosophique.

Sans doute Socrate a déjà acquis l'autorité d'un maître quand l'enthousiasme porte un de ses *familiers*, Chéréphon, à demander à la Pythie de Delphes s'il est quelqu'un qui soit plus sage. La réponse du dieu est négative. Dès lors, Socrate se considère comme étant au service d'Apollon, investi par lui d'une « mission », qui est de chercher la raison de cette réponse. En lui il ne voit aucune espèce de sagesse; il *examinera* donc ceux qui se croient sages en quoi que ce soit. Or il s'aperçoit bientôt qu'il a en effet sur eux une supériorité, c'est qu'il n'est pas dupe de son ignorance, qu'il se rend compte de son « inscience ». Il travaille à développer chez les autres cette même réflexion critique, qui délivre l'esprit des opinions admises sans examen : *se connaître soi-même* afin de se réformer, c'est ce qu'il appelle *avoir soin de son âme* (*Apol.*, 23 b-29 e). Cette éducation nouvelle ne comporte donc aucun dogmatisme : elle repose sur une méthode de *recherche en commun*, par le dialogue. Il n'y a rien à quoi Socrate soit plus passionnément attaché qu'à son action sur la jeunesse, en qui est encore récente l'empreinte d'une autre éducation, et qui porte en elle, avec son propre avenir, l'avenir de la cité. A-t-il fait explicitement de l'amour, qui féconde les âmes, le ressort de sa méthode ? A-t-il dit que l'amour était la seule chose qu'il sût ? Du moins, il paraît bien certain qu'il a aimé la jeunesse et qu'il a voulu en être aimé.

Il n'a pas d'école à la rigueur. Le gymnase du Lycée est

pourtant le lieu où il se tient de préférence, quand il ne visite pas les palestres où il rencontrera la jeunesse. Questionneur infatigable, sa prédilection motivée pour l'entretien, qui associe l'interlocuteur à l'œuvre de la recherche, ne l'empêche pas de faire aussi de longs discours et de pratiquer la lecture commentée des poètes. Mais, s'il n'est pas et ne veut pas être un maître, il a du moins un cercle de *familiers*, qui, s'ils ne vivent pas assidûment près de lui, se proclament du moins fermement attachés à sa personne ou à ses principes. Ce sont ceux dont la plupart sont présents à son dernier jour. En outre des Athéniens, il y a, parmi eux, des étrangers qui, résidant habituellement dans leur ville, viennent de temps à autre à Athènes s'entretenir avec Socrate. Quelques-uns, comme Criton, ont surtout du zèle pour ses intérêts. D'autres, comme Apollodore, sont des dévots fanatiques, qui imitent avec exagération son attitude. D'autres enfin qui ont, par la suite, prétendu continuer Socrate dans leur enseignement et leurs écrits, Euclide, Antisthène, Aristippe, Phédon, Platon, Eschine, semblent témoigner de la persistance d'une orientation doctrinale proprement dite, à côté de l'apostolat éducatif qui résulte de la « mission ». Mais Socrate est si peu « scolarque » que des hommes, qui sont notoirement affiliés à d'autres cercles philosophiques, un éléatisant comme Euclide, des pythagoriciens comme les thébains Simmias, Cébès, Phédondès, ou comme Échécrate de Phlious, des élèves des sophistes, comme Antisthène ou Aristippe, font en même temps partie du cercle socratique. Si l'on rapproche ce trait original de cet autre fait que les Socratiques n'ont pas tous représenté sous le même angle la pensée de leur maître, ni dans l'ordre pratique, ni dans l'ordre spéculatif, on peut en inférer que, autour d'un noyau solide, les contours de la doctrine restaient plastiques et pouvaient se prêter à l'action d'autres doctrines. Enfin le cercle socratique est ouvert aussi à une autre classe d'auditeurs. Ce sont de jeunes hommes, trop occupés de leurs

affaires ou de leurs plaisirs pour les sacrifier à la recherche du vrai, clients des Sophistes qui trouvent leur régal à suivre, autour de Socrate, un débat bien conduit ou l'analyse subtile d'une idée ingénieuse. Ces parents de Platon, dont il était tout à l'heure question, Alcibiade, Xénophon sans doute aussi, sont de ceux-là. Le discours que Platon, à la fin du *Banquet*, a mis dans la bouche d'Alcibiade exprimerait bien ce qu'il y a, dans leurs rapports avec Socrate, de respect et d'admiration spontanés, en même temps que d'obstination à se défendre de son influence. Ces amateurs ne sont pas des disciples.

Tandis qu'ainsi, au service du dieu, sans jamais quitter la ville où son ouvrage l'attend et le réclame, il accomplit sa mission d'éducateur à la fois public et gratuit, Socrate ne reste pas étranger aux obligations du citoyen. Il sert à l'armée comme hoplite, ce qui suppose quelque fortune, prend part aux campagnes de Potidée (432-429) et d'Amphipolis (422), à la désastreuse affaire de Délion (424), faisant preuve en toute occasion de sang-froid, de décision et de bravoure, indifférent aux vicissitudes et aux misères de la vie du soldat. Appelé par le sort à siéger au sénat des Cinq-cents, il est membre de la commission des prytanes au moment où, malgré la décision de la commission, l'assemblée exige la mise à mort des généraux des îles Arginuses ; seul, il tient tête aux fureurs populaires et refuse de mettre aux voix la proposition illégale (406). Au péril de sa vie, il tient plus tard, de même, tête aux Oligarques qui veulent faire de lui un pourvoyeur de leurs vengeances.

Cette indépendance égale à l'égard des deux partis rivaux ne pouvait que lui être fatale. Quand les démocrates revinrent au pouvoir, ils oublièrent ce qu'avait été Socrate sous les Trente, pour ne se souvenir que de ses relations avec quelques-uns d'entre eux, et de ses critiques contre le régime démocratique, contre son égalitarisme, contre son système électoral fondé sur le sort. Ainsi, des motifs politiques auraient inspiré le procès

intenté à Socrate par le poète Mélétus, dont la plainte avait été contresignée par Anytus, l'homme politique, et Lycon, le rhéteur. Mais ce dont on l'accusait ouvertement, c'était de *corrompre la jeunesse* et d'être un impie, qui ne croit pas aux dieux de la cité et introduit à leur place *de nouvelles divinités*. Manifestement, le premier grief se rapporte à l'action sur la jeunesse de cette éducation critique, dont Platon a si bien mis en relief le caractère antitraditionnel. Le second, si l'on en croit Platon, visait particulièrement cette déclaration de Socrate, qu'il portait en lui une divinité, un *démon*, dont la voix, depuis son enfance, l'avait constamment détourné, par quelque *signe* divinatoire, de ce qui devait être son mal. Ces inspirations, toujours négatives, peuvent s'appliquer d'ailleurs à des actes où la moralité n'a aucune part : une route à ne pas suivre pendant la retraite de Délion, un ruisseau à ne point passer, etc. Pensait-il que le privilège de cette révélation intérieure ne pût appartenir à d'autres ? Du moins, en se l'attribuant, Socrate ne pouvait manquer, et d'inquiéter des démocrates ombrageux, et de se confirmer lui-même dans la pensée que chacun de nous est, avec l'aide de son *démon*, l'artisan du salut de son âme, qu'en cela consiste toute la philosophie. C'est, par exemple, pour sauver son âme de la souillure de l'injustice, qu'il refuse à Criton d'échapper par la fuite à une peine prononcée au nom des lois de la cité : un songe lui a prédit sa mort prochaine, il ne doit pas se dérober aux ordres du Dieu.

On sait comment Socrate, reconnu coupable à une faible majorité, irrita les juges par une attitude qui parut être une dérision de la première sentence, si bien qu'un plus grand nombre de voix se prononcèrent pour la mort. L'émouvant récit de la dernière journée, dans le *Phédon*, est présent à toutes les mémoires. Ce qu'on en retiendra ici, c'est seulement le portrait que Platon y fait brièvement de Xanthippe, la femme du philosophe. Il est très différent du portrait traditionnel, où elle représente une des pires épreuves auxquelles

puisse être soumise la patience d'un Sage. La Xanthippe de Platon est une femme inconsolable de la mort de son mari ; si Socrate la fait emmener par Criton, c'est pour ne pas exaspérer une douleur exaltée et pour ne pas troubler sa propre sérénité. D'autre part, le Socrate mourant du *Phédon* n'est pas un surhomme, tel qu'apparaîtra plus tard le Sage cynique : il veut revoir ses enfants, il s'entretient avec ses parentes ; il ne répudie aucun des attachements naturels, dans la mesure précise où ils sont compatibles avec des obligations supérieures. Il avait alors, dit Platon, soixante-dix ans passés : c'était en 399, probablement en février ou mars, non en mai.

Il est incontestable cependant que le Socrate de Platon porte les marques d'une idéalisation symbolique, construite sur le thème d'une opposition entre la forme extérieure et le fond de la nature vraie ; cette opposition explique l'*étrangeté* (ἀτοπία), dont Platon parle si souvent, l'impression déconcertante que donne Socrate à ceux qui l'approchent. Au dehors il accomplit tous les actes d'un homme ordinaire, et il vit d'une vie intérieure intense, entendant la voix d'un démon et sujet à des extases, étranger alors aux conditions ambiantes et aux exigences de la nature (*anquet*, 174 d, 175 a, 220 cd). Il vit en pauvre, vêtu d'un grossier manteau (τρίβων), bien qu'il ne soit pas pauvre, et il fréquente une société élégante et riche. Sa sobriété est inouïe, et il n'y a pas de plus intrépide buveur. Ses discours sont grossiers, pleins de comparaisons vulgaires et de trivialité, et par l'ascendant d'une éloquence émouvante il est plus capable que personne de remuer les cœurs. Il n'y a pas d'homme plus chaste, ni aucun qui ait de plus nombreuses amours et de plus impérieuses. Lui qui fait profession de ne rien savoir, il contraint ceux qui font profession de science à confesser leur ignorance. Pareil à la torpille marine, il engourdit ceux qu'il approche, et en même temps il les éveille à la vérité (*Ménon*, 80 a). Sa face plate, son nez camus, ses grosses lèvres, ses yeux de bœuf, à fleur de tête et qui regardent de

côté, sont d'un Silène, mais ce n'est que le couvercle de la boîte et, au dedans, resplendit la plus pure et la plus lumineuse beauté. Parmi tous ces traits il en est sans doute qui répondent à la réalité. D'autres cependant tendent, semble-t-il, à donner à la figure plus de vigueur expressive. Il n'est pas niable enfin que, dans l'ensemble, ce portrait de Socrate traduit la conception que Platon s'est faite du Philosophe, de l'Ame et de l'Amour, comme êtres intermédiaires, en qui se concilient notamment l'opposition de l'Intelligible et du Sensible.

Totalement dépourvu de cet idéalisme, le témoignage de Xénophon dans ses *Mémorables*, dans son *Banquet*, dans son *Apologie* (si elle n'est pas apocryphe), enfin dans l'*Économique*, est-il, comme on l'a dit souvent, plus vrai historiquement ? Peut-être le Socrate qu'il nous donne est-il plus humain. Mais son humanité est si médiocre et si plate, que la profondeur de son influence, l'excès des enthousiasmes ou des hostilités qu'il a suscités, en deviennent tout à fait inexplicables. En outre, bien loin d'être les notations scrupuleuses d'un historien témoin des faits, les *Mémorables* sont manifestement une composition romanesque, où s'accusent avec force la personnalité, les goûts, les souvenirs de leur auteur : bigot retors et utilitaire mesquin, gonflé de prétentions militaires et politiques qu'il est réduit à ne déployer qu'en écrits, enfin grand propriétaire rural, amateur de chevaux et de chiens. C'est un pendant de la *Cyropédie*, et il serait aussi chimérique d'y chercher le vrai Socrate que, dans celle-ci, le vrai Cyrus. Bien plus, Xénophon a quitté Athènes deux ans avant le procès de Socrate, pour prendre part à l'expédition de Cyrus le jeune ; il ne paraît pas y être rentré après la retraite des Dix-Mille, et il en a été certainement éloigné par une sentence d'exil pendant trente ans, jusqu'en 369 ; jusqu'en 387, il a toujours vécu à Sparte ou en Asie et pris part aux expéditions d'Agésilas. Il était donc à tous égards bien moins en état que Platon de contrôler ses souvenirs et de compter son information, d'autant plus insuffisante qu'il n'avait

jamais sans doute fait, à proprement parler, partie du cercle socratique. Enfin, sans insister sur l'allusion aux accusations du rhéteur Polycrate (388 environ), qui faisaient de Socrate le mauvais génie d'Alcibiade (I, 2, 24), ni sur les indices, dans les deux derniers livres, d'une composition plus tardive encore, il semble bien qu'on doive reconnaître dans les *Mémorables* les marques d'une compilation de plusieurs dialogues de Platon et, sans doute aussi, d'Antisthène ; grâce à quoi, Xénophon aurait enfin réussi à plaquer sur son personnage un peu de philosophie. Même pour l'information biographique, le témoignage de Xénophon est inférieur à celui de Platon. Il ne mériterait donc pas la confiance privilégiée qu'on lui a souvent accordée (1).

Le témoignage d'Aristote, quoi qu'on en ait dit récemment (2), est au contraire d'une importance capitale. Sans doute il n'est pas immédiat ; car, quand Aristote arrive à Athènes, il y a trente-deux ans déjà que Socrate est mort. Mais ce n'est pas un laps de temps si long que l'élève de Platon n'ait pu, en interrogeant les témoins et en lisant, trouver bien des moyens de satisfaire sur place sa curiosité critique. Qu'il parle souvent de Socrate en ayant égard, explicitement ou non, au Socrate de Platon, cela ne prouve pas qu'il n'en connaît pas d'autre. Tout au contraire, il sait fort bien qu'une *composition socratique* (λόγος σωκρατικός) est un ouvrage dramatique, un *mime* philosophique, où la fiction se mêle à la réalité. De plus il s'applique avec le plus grand soin à distinguer du Socrate de Platon, ou de Platon lui-même, le véritable Socrate. Celui-ci, dit-il, a fait porter son étude, non sur la nature, mais sur les choses morales, et, à leur sujet, le premier il a cherché, avec suite et méthode, à *définir universellement* : il recherchait en effet l'*essence* (τὸ τί ἐστιν) en tant que point de départ du raison-

(1) Pour plus de détails, voir mon étude, *Année philosophique*, XXI, 1910, p. 1-47.
(2) XCVI et XII. Cf. mon article *R.E.G*, XXIX, 1916, surtout 148-163.

nement et, par suite, de la science. Celle-ci s'appuie sur la *définition universelle* et sur les *discours inductifs* (ἐπακτικοὶ λόγοι). Or ce sont les deux choses *dont on pourrait à juste titre rapporter le mérite à Socrate* (1). Mais des définitions universelles Socrate n'a pas fait des choses *séparées*, tandis que Platon les a, sous le nom d'*Idées*, mises *à part* des choses sensibles. La seconde doctrine sort de la première : c'est *par le moyen de la recherche logique* des concepts, autrement dit de la spéculation proprement socratique, qu'a été *introduite sur la scène* la philosophie des Idées ; si elle s'est produite, c'est *parce que* Socrate lui a *donné le branle* (2). Quelle que puisse être la tendance d'Aristote à présenter les autres doctrines dans les termes de la sienne, il n'en reste pas moins que, en reliant comme il l'a fait Platon à Socrate, il les a nettement distingués l'un de l'autre et que, d'après lui, la philosophie propre de Socrate, tout en étant spécialement morale, contient cependant une méthode générale de recherche.

Resterait, à vrai dire, toute une classe de témoignages, ceux qu'on tirerait de Socratiques autres que Platon et Xénophon. Mais ces témoignages concernent moins des faits déterminés que l'esprit même de l'enseignement de Socrate ; ils exigent en outre une interprétation particulièrement délicate. Une étude distincte doit donc leur être consacrée. Aussi faut-il, en vue d'une confrontation ultérieure, dégager maintenant des autres sources d'information une première image de Socrate.

Tout d'abord, ce n'est pas une sorte de génie intemporel. C'est bien un homme de son temps, et qui en a reçu la culture. Le témoignage d'Aristophane s'accorde là-dessus avec celui de Platon, en ce qui concerne la physique ; il n'y aurait ainsi aucune raison de rejeter la tradition d'après laquelle Socrate aurait été disciple d'Archélaüs (3) ; ce qui est douteux, c'est

(1) *Metaph.*, M 4, 1078b 17 sqq. et A 6 début.
(2) *Ibid.*, A 6, 987b 31 sqq. et M 9, 1086b 2 sq.
(3) LXVIII, ch. 47, A 1, 3, 7.

qu'il l'ait enseignée. D'autre part, il a subi l'influence de la dialectique des premiers Sophistes et de leurs méthodes, et ce n'est peut-être pas dans un sens entièrement ironique que Platon fait de Prodicus, qui de tous les Sophistes a été le plus mêlé à la vie athénienne, l'un de ses maîtres (1). Il n'est pas impossible même que Socrate ait donné, non sans doute dans l'esprit que disent *les Nuées*, une sorte d'enseignement de la rhétorique : la recherche et l'analyse de l'essence l'auraient, quant à la méthode, distingué de celui que donnaient les Sophistes (2). C'est là sans doute ce que plus d'un venait chercher auprès de Socrate, et ce à quoi fait allusion cette assertion de Xénophon (*Mem.*, I 2, 31 sqq.), que les Trente auraient interdit à Socrate d'enseigner l'art des *raisons*.

Ainsi replacé dans son milieu, Socrate y prend, non aussitôt que le voudrait le *Parménide*, mais pourtant de bonne heure, une place originale. Ce qu'il rejette de la doctrine d'Anaxagore, c'est ce par quoi elle ressemble aux autres doctrines physiques ; mais elle le satisfait par son qualitativisme et par la théorie de l'Esprit. La qualité cependant ne doit pas être détachée de l'Esprit : elle sera ce qu'il y a d'intelligible dans les choses, leur raison d'être universelle ou leur essence, la perfection de nature, la fin ou le bien vers quoi tend chacune d'elles. D'un autre côté, et bien que Platon n'indique pas d'autre influence déterminante que la méditation sur la philosophie d'Anaxagore, il est difficile de croire que Socrate n'ait pas connu d'autres doctrines, et que ses relations avec les cercles pythagoriques de Thèbes et de Phlious, ou avec le cercle éléatique de Mégare, n'aient pas incliné sa pensée dans le même sens. Aux Pythagoriciens Aristote joint même, parmi les précurseurs de la recherche socratique de la définition universelle, Démocrite. Quoi qu'il en soit, en faisant de cette recherche la condition de toute connaissance de la nature,

(1) Textes rassemblés dans II, 1062.3 (tr. fr, II, 471, 1).
(2) Cf. *supra*, p. 169.

Socrate a complètement changé l'esprit de la physique, c'est-à-dire de la philosophie.

En concevant la physique comme une analyse logique et une construction de concepts, il affirmait le primat d'une méthode formelle et d'une discipline générale de l'intelligence. Une fois de plus, il apparaît très voisin de la Sophistique ; avec elle, il se rattache à la dialectique de Zénon. L'*antilogie* des Sophistes et l'*examen* socratique sont des variétés de la méthode de *réfutation* : embarrasser l'adversaire dans des contradictions, le jeter ainsi de sa thèse première à l'antithèse, pour l'amener, par de nouvelles contradictions, à reconnaître que celle-ci est elle-même intenable, le laisser enfin complètement désemparé. Si semblables que puissent être les procédés de part et d'autre, comme on le voit par exemple dans le *Protagoras*, la ressemblance pourtant n'est qu'extérieure. Ici encore il y a révolution, car Socrate a conçu cette méthode formelle tout autrement que n'avaient fait les Sophistes, à qui il en empruntait l'idée première.

Tout d'abord, la méthode de ceux-ci est érudite : pour ruiner la tradition, elle oppose tradition à tradition ; tout en étant formelle, elle est encyclopédique, mais c'est à bon marché grâce à la mnémotechnie ; sémantique, grammaticale ou rhétorique, elle est toujours verbale, et jamais réflexive. C'est ce qu'est au contraire, avant tout, la méthode de Socrate ; l'érudition est condamnée par l'affirmation même de l'« inscience » ; enfin la conscience est libérée de toute autorité traditionnelle, et c'est contre Socrate le principal grief d'Aristophane. En second lieu, tandis que le formalisme sophistique reçoit un contenu variable avec les circonstances extérieures, la méthode de Socrate, toute formelle qu'elle est, a un contenu permanent qui est le contenu même de la conscience, sur lequel la méthode est un perpétuel retour : *connais-toi toi-même*. Cette différence en entraîne une autre : tandis que la méthode des Sophistes se propose l'adaptation individuelle, par la gymnas-

tique de l'*antilogie*, à des circonstances contingentes, Socrate, en analysant le contenu de la conscience individuelle, la déblaie de tout l'individuel et de tout le contingent ; il cherche à en extraire l'universel et le permanent, ce sur quoi se fait l'*homologie* ou l'accord des esprits, bref l'intelligible. C'est l'objet défini par sa méditation sur l'ancienne physique, l'essence des choses ou leur bien : réfléchir sur soi en vue de se connaître, c'est en effet faire effort pour découvrir en soi l'essence de l'homme ou son bien. — Voilà comment l'objet nécessaire de la méthode s'est trouvé, ainsi que le dit Aristote, restreint aux choses morales ; mais, en soi, cet objet c'est bien l'essence, le τί ἐστι. Ceci dit, il est superflu d'insister davantage sur le détail de la méthode socratique. La recherche en commun, le dialogue et l'amour en sont, on l'a vu, les conditions. Aux procédés de l'*examen* et de l'*induction*, qui des expériences particulières dégage la notion universelle, il en faut joindre d'autres : l'exacte détermination du thème qu'on examine, de l'*hypothèse* d'où part l'induction ; puis l'*ironie*, non ce que nous nommons ainsi, mais pourtant une forme narquoise de la *dissimulation* (εἰρωνεία), qui consiste à interroger en feignant l'ignorance, simple application en somme de « l'inscience » ; enfin peut-être la *maïeutique*, l'accouchement des âmes, à moins que celle-ci ne soit qu'une invention de Platon (*Théétète*), un symbole dont le principe lui est fourni par la profession de Phénarète.

Si le bien de l'homme c'est son essence, on voit en quoi consistera l'utilitarisme intellectualiste et l'eudémonisme de Socrate. Comment par suite un homme, connaissant le bien qui est son bien, pourrait-il, sous l'empire de la passion, vouloir le contraire de son bien ? Le passionné, le vicieux sont des hommes qui ne connaissent pas leur bien, qui n'ont pas en eux-mêmes discerné l'essence de l'homme : *nul n'est méchant de son plein gré*. Réciproquement *les vertus sont des sciences* ; savoir, c'est faire. Ce logicisme moral a des effets

pratiques. Si la réflexion morale a pour objet de dégager l'homme essentiel, il faut isoler, mettre au moins dans un plan subordonné, tout ce qui en est l'entourage sensible et contingent, être prêt à le sacrifier dès que l'exige quelque fin plus haute. D'où cet ascétisme, qui rappelle l'ascétisme pythagorique et qui, également présent dans le portrait d'Aristophane et dans celui de Platon, revêt pourtant chez ce dernier une forme remarquablement complexe. Or l'homme essentiel, c'est le Sage, idéal d'humanité dont les écoles postaristotéliciennes, à la suite des écoles socratiques, se proposeront de déterminer la nature et les conditions de réalisation.

En résumé, on peut légitimement parler de révolution socratique, et comme on parle d'une révolution cartésienne. Ni d'un côté ni de l'autre, il n'y a continuité brisée, rupture radicale et création spontanée. Il y a eu réaction personnelle violente contre les conditions au milieu desquelles s'était faite la formation intellectuelle, mais aussi appropriation personnelle des formes existantes de la pensée : Socrate s'est servi de la méthode sophistique, pour ruiner l'ancienne physique et la Sophistique elle-même. Il n'en est pas moins vrai que, même ainsi comprise, son œuvre signifiait un renouvellement radical et la création d'un nouveau monde de la pensée.

CHAPITRE III

LE RAYONNEMENT DE L'ESPRIT SOCRATIQUE

Les hommes qui ont cru trouver en Socrate l'exemple d'une nouvelle vie, et, en outre, une orientation nouvelle de la réflexion philosophique, ont tous, sauf Eschine, du vivant du maître ou après sa mort, enseigné, dans les écoles qu'ils dirigeaient déjà ou dans de nouvelles écoles, une règle de vie et une doctrine qui se réclamaient de l'inspiration socratique. Tous, sans exception, ont écrit de ces libres *compositions socratiques*, où ils mettaient dans la bouche de leur maître leur interprétation personnelle de sa pensée. Entre eux la tradition a établi cependant une étrange hiérarchie : Platon en est la tête, et tous les autres sont *les petits Socratiques*. Est-ce équitable ? Le lieu de l'école, la variété des enseignements qu'elle est en état de donner, ses ressources matérielles, les circonstances politiques sont des facteurs de sa fortune, qui comptent à côté de la valeur personnelle du fondateur. De plus, entre Platon, dont on a l'œuvre entier, et des hommes qu'on connaît seulement par de très rares et pauvres fragments, par des traces conjecturales, par des témoignages contemporains partiaux, et dont l'identification est toujours incertaine, ou par d'autres dans lesquels ils n'apparaissent qu'à travers leurs héritiers, il n'y a pas commune mesure pour le jugement de l'historien. Notons spécialement cette nécessité, pour réussir à avoir une grossière idée de leurs tendances, d'en suivre la réfraction chez leurs successeurs et d'élargir par conséquent, jusqu'au milieu du IIIe siècle et même bien au delà, le cadre historique de cette étude, jusqu'au moment où leurs écoles

sont absorbées par de plus puissantes. Enfin, on ne peut davantage, sans cercle vicieux, appeler ces hommes des *demi-Socratiques* : la vérité sur la pensée socratique est ce qui est en question, et l'on ne saurait présupposer que le seul Platon représente le Socratisme pur et intégral.

I

ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.

Phédon d'Elis n'est probablement pas un tout jeune homme au moment de la mort de Socrate (1). Après la dissolution du cercle socratique il revient dans son pays et réunit autour de lui quelques disciples. Son interprétation de la doctrine du maître peut être conjecturée, sans plus, d'après un fragment de Timon le Sillographe où il est rapproché d'Euclide et des Mégariques (fr. 28), et d'après la filiation de l'école d'Érétrie, dont la parenté doctrinale avec ces derniers est plus assurée. Ménédème d'Érétrie, mort vers la trentième année du IIIe siècle, et son ami Asclépiade ont été en effet sucessivement élèves de Stilpon de Mégare et, à Élis, des successeurs de Phédon. Une dialectique redoutable, une extrême subtilité logique semblent avoir été, chez Ménédème, des moyens de la culture morale. Du moins, la noble indépendance de son caractère et la dignité de sa vie, en lui conférant en son temps une grande autorité personnelle, ont-elles fait de lui un excellent exemplaire du Sage, moins les brutalités du Cynisme. Or il paraît bien s'être proposé d'être une image de Socrate : il a voulu n'agir que par l'exemple et par la parole ; point d'appareil magistral non plus dans son enseignement : l'écoute qui veut, et le temps qu'il veut.

(1) L. PARMENTIER, *L'âge de Phédon d'Élis* (*Bulletin de l'Association Budé*, janvier 1926, et mon édition du *Phédon* (Coll. Budé, p. IX-XI.

II

L'École de Mégare.

Il est très difficile de savoir quelle était au juste la doctrine d'Euclide, le chef de l'école de Mégare. Qu'il fût premièrement attaché aux principes de l'Éléatisme, cela n'est pas douteux ; mais il ne l'est pas non plus que sa pensée a subi l'influence de Socrate. Le témoignage de Platon à cet égard, au début du *Théétète*, n'est pas équivoque. Si d'autre part Euclide n'avait pas appartenu au groupe socratique, les disciples athéniens, fuyant la ville après la mort du maître, auraient-ils cherché asile auprès de lui? Ce fait au moins prouve que déjà il tenait école. Le Bien, lui fait-on dire, est un, la vertu est une; mais on les désigne sous des noms différents, tantôt celui de *prudence* (φρόνησις), tantôt celui de *pensée* (νοῦς), tantôt celui de Dieu, ou d'autres analogues; il est pourtant, en vérité, unique et immuable ; hors lui il n'y a rien de réel (1). Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'une seule essence, celle du Bien? Alors Euclide est un pur éléate, comme on l'a dit au reste des Mégariques en général (2), socratique seulement en ce que l'Être pour lui serait le Bien, une réalité d'ordre moral. Mais, à considérer les doctrines ultérieures de l'école, une autre interprétation est possible: le Bien unique est l'être de chaque essence, qui est ainsi en elle-même une et immuable, indépendante et excluant tout l' « autre » à la façon d'un non-être, ne pouvant enfin être connue que par la pensée. L'unité du Bien n'est pas plus incompatible avec la pluralité des essences que l'unité de l'Être avec la pluralité des atomes ; à l'Atomisme, monnayage matérialiste de l'Être éléatique, ferait antithèse et pendant un atomisme logique. Ce serait, quoi qu'en aient dit les critiques récents, contre la dialectique morcelante de ces Socratiques éléatisants,

(1) D. L. II, 106 ; Cic., *Acad.*, II, 42, 129

(2) Aristoclès, XIV, n. 290.

ces *amis des Idées* qui sont en guerre contre le matérialisme, que Platon, usant des ménagements que comporte l'amitié, défend dans le *Sophiste* (246 b, 248 a ; cf. 252 a), avec la réalité de l'Autre et du Non-être, la légitimité de la relation des essences dans le jugement. Ce serait la réplique aux objections de Parménide, c'est-à-dire d'Euclide, contre les Idées platoniciennes dans le *Parménide*.

Euclide, dit-on (1), avait renoncé à la dialectique inductive de Socrate, fondée sur des exemples : ce ne sont pas les prémisses de l'adversaire, ce sont ses conclusions qu'il faut attaquer. Il argumentait donc sans doute à la façon de Zénon par voie de réduction à l'absurde. Et, bien qu'on la rapporte surtout á son second successeur Eubulide, l'adversaire acharné d'Aristote, et à Alexinus, celui du stoïcien Zénon, il avait probablement pratiqué cette dialectique, qui a valu à son école une fâcheuse popularité. Les prétendus sophismes des Mégariques semblent n'avoir été pourtant que des façons comiques de prouver par l'absurde les deux parties de leur thèse. Les uns, dont le *voilé*, le *menteur*, l'*Électre*, le *cornu* sont des échantillons, tendent à montrer que la connaissance commune confond dans une fausse universalité des notions qui sont distinctes, c'est-à-dire des essences qui ont chacune leur individualité et dont aucune n'est ambiguë. Si, par exemple, vous dites avec vérité que vous mentez, il faut que vous mentiez en disant vrai. Les autres, dont *le tas* (*sôros*) est le type, consistent à montrer inversement que la connaissance commune distingue arbitrairement entre des termes, tels que le beaucoup et le peu, dont l'indistinction apparaît au contraire dès qu'on les replace dans la continuité du devenir, avec le nombre infini d'intermédiaires qu'on peut insérer entre chacun d'eux. Un grain de blé, dites-vous, est le contraire d'un tas de blé, et deux grains, trois grains ne font pas un tas. Quand donc commence le tas? Et

(1) D. L. II, 102.

comment se fait-il que, quel que soit le nombre choisi, le tas commence par l'addition d'un seul grain ? A l'addition substituez, en prenant l'argument au rebours, la soustraction : c'est alors le *chauve*. C'est, d'une façon générale, la forme essentielle d'un argument qui a beaucoup servi aux Néo-Académiciens dans leur polémique contre le dogmatisme stoïcien, et auquel le premier exemple cité a valu le nom de *sorite*.

Pour les anciens, le prince de la dialectique a été un jeune contemporain d'Aristote, le fameux Diodore, dont l'énigmatique surnom, Cronos, avait été déjà porté par son maître Apollonius de Cyrène, disciple d'Eubulide. Tous ses arguments, dont le fond, maintes fois visé par Aristote, appartenait sans doute avant lui à l'école, tendaient à prouver l'inintelligibilité de la connaissance empirique. Il n'y a pas de mouvement comme tel, mais seulement des limites de mouvement marquées par les positions du mobile ; pas de devenir, mais seulement des états actuels ; pas de possible, mais seulement ce qui est déjà réalisé, ou ce qui nécessairement doit l'être. Le célèbre *Triomphateur* (ὁ κυριεύων) montrait à quelles absurdités mène la notion commune du possible. Chaque essence enferme dans la nécessité de sa nature tout son avenir, qui n'est en réalité que son éternel présent. Cet avenir n'est ni contingent, ni soumis à des conditions extérieures, car le conditionnant et le conditionné ne sont que deux aspects d'une même nécessité. Philon, disciple de Diodore, atténuera cette doctrine. Mais, pour le nécessitarisme intransigeant d'un Diodore, il n'y a pas plus de *peut-être*, qu'il n'y a de *si*. C'est ce que disait *le Moissonneur* : il est fatal que vous moissonniez ou que vous ne moissonniez pas ; ce ne peut être l'un ou l'autre ; vous ferez donc de toute nécessité l'un ou l'autre, quoi qu'il arrive (1). L'*argument paresseux* (ἀργὸς λόγος), dont la fortune sera plus

(1) Cité par LUCIEN (*Sectes à l'encan*, 22) à côté du *Triomphateur* et des autres arguments mégariques, il appartient donc probablement à l'école. Cf. D. L. VII, 25.

tard si grande, est déjà là tout entier. Bref, le réel est réglé par la nécessité logique du principe de contradiction; l'individualité empirique, avec ses puissances indéterminées et son développement, fait place à une pluralité d'essences dont chacune est un univers complet et fermé, qui de toute éternité est tout ce qu'il doit être.

Ces essences des Mégariques ne sont pas des genres, comme les Idées platoniciennes. C'est ce que fait bien comprendre le nominalisme outré d'un autre dialecticien non moins célèbre, Stilpon de Mégare, qui eut pour élèves Ménédème, Zénon, le fondateur du Portique, et Timon le sceptique. Pour lui, il n'y pas de noms communs, mais chaque intuition indivisible de l'essence doit être affectée d'un signe dénominatif quelconque. D'un autre côté, si chaque moment logique d'une essence est, avec elle, indépendant, la liberté du Sage, son *imperturbabilité*, son *impassibilité* sont assurées. Tout ce qui est en dehors de son essence de Sage est un pur non-être, qui en aucun cas ne peut agir sur elle

III

L'ÉCOLE CYNIQUE.

L'utilisation, si apparente chez Stilpon, de la spéculation logique pour des fins morales caractérise aussi les Cyniques, dont la ressemblance avec les Mégariques est plus complète qu'on ne le dit souvent. Ce que, par contre, cette nouvelle école manifeste plus évidemment, c'est une adaptation de la Sophistique à l'esprit du Socratisme. Son fondateur, Antisthène, fils d'un Athénien et d'une esclave thrace, un peu plus âgé sans doute que Platon, appartenait en effet au milieu des Sophistes et avait été, dit-on, l'élève de Gorgias, avant d'entrer dans le cercle de Socrate. Après la mort de celui-ci, il avait ouvert école dans un gymnase sur la place de Cynosarges (le chien agile). D'où le nom de *Chiens* ou *Cyniques*, dans lequel

les sectateurs de l'école, en rappelant son lieu d'origine, symbolisaient leur vigilance morale hargneuse, toujours aboyante, et, en quelque mesure, le genre même de leur vie. De la production littéraire très abondante d'Antisthène : discours à la manière des Sophistes sur des thèmes empruntés aux poètes, dialogues socratiques, tous très admirés des anciens, presque rien n'a été sauvé et qui soit incontestablement authentique. En dehors de la tradition et de témoignages d'Aristote, presque tout ce qu'on peut dire du Cynisme primitif se fonde sur des inductions : interprétation de certains passages de Platon, où l'on croit voir des allusions à Antisthène et des indices de leur rivalité ; de Xénophon, chez qui on essaie de retrouver son influence et qui a fait en effet de lui l'un des personnages de son *Banquet*.

Le successeur d'Antisthène est Diogène de Sinope, célèbre par ses excentricités et par ses bons mots. Cratès de Thèbes, contemporain de Stilpon et de Ménédème et l'un des maîtres de Zénon, auteur de poésies parodiques où il faisait l'apologie de la vie cynique et dont il est resté quelques fragments, est, avec sa femme Hipparchie et son beau-frère Métroclès, un exemple caractéristique de la propagande de l'école : elle cherchait à faire des prosélytes; la conversion signifiait le renoncement aux biens et à la situation sociale. L'austérité de la vie cynique devait en outre, comme on le voit chez Diodore d'Aspendus (fin de IVe siècle), se concilier aisément avec la règle pythagorique. Au IIIe siècle, l'école, très florissante, accuse de plus en plus son orientation sophistique : Bion du Borysthène, Ménippe, dont l'influence a été si grande, Cercidas qu'a fait connaître un papyrus, Télès, parcourent les villes, portant le court manteau (τρίβων), le bâton et la besace du mendiant ; ils y prononcent des discours d'une forme savante et d'une langue populaire, qui fixent définitivement un genre nouveau, dont le succès s'affirmera à l'époque impériale : la causerie dialoguée ou *diatribe*, fondée sur la fiction d'une

intervention constante de l'auditeur ; discours très riches de couleur, semble-t-il, et remplis d'historiettes édifiantes (χρεῖαι), de parallèles, d'apologues, à la fois morale en action et vulgarisation brillante de thèmes philosophiques. La parade épidictique devient une prédication morale, et ces Cyniques, dont on peut dire justement, avec Zeller, qu'ils ont été « les capucins de l'antiquité », réalisent en même temps une spécialisation particulière de la Sophistique. Cette stylisation sophistique du Cynisme se révèle à nous dans l'œuvre si variée de l'homme qui, peu après la renaissance du Pythagorisme, a renoué, vers la fin du Ier siècle de notre ère, la tradition cynique, le rhéteur de Pruse, Dion *Bouche d'or* (Chrysostome). Si la personnalité et les idées des Cyniques de ces temps, Démétrius qui fut l'ami de Sénèque, Œnomaüs, Démonax, Pérégrinus, intéressent tant la vive intelligence de Lucien de Samosate, n'est-ce pas un indice de l'attention que leur accordait le public cultivé ? D'un autre côté, peut-être leurs sermons et leur ascétisme un peu charlatanesque n'ont-ils pas été sans influence sur la pensée et la vie chrétiennes des premiers siècles. Leur esprit compte encore des représentants au IVe siècle, et l'empereur Julien écrit contre des Cyniques de son temps.

Pour en revenir maintenant au Cynisme primitif, il semble que la doctrine logique d'Antisthène (1) ait été avant tout une recherche de l'essence propre de chaque chose. Mais cette essence n'est pas quelque chose d'universel, et l'hostilité d'Antisthène envers la conception de Platon, ridiculisé par lui dans son *Sathon*, dont le titre était un calembour, est restée fameuse : *Je vois bien un cheval*, disait-il, *mais non la Caballéité.* Réalité indivisible et par suite individuelle, pour lui comme pour les Mégariques, l'essence s'exprime tout entière par un nom singulier, par son nom propre : aussi *le commencement de toute instruction est-il l'étude des noms.* En conséquence de ce no-

(1) On trouvera réunis les principaux témoignages dans XIV, n. 286 sq.

minalisme rigoureux, et par là-même intempérant, la définition, en son sens ordinaire de définition générale, n'est que *bredouillement* et *radotage* ; tout ce qu'on peut faire, c'est donner une image de la chose en la comparant avec une autre. Bien entendu, l'intuition indivisible qui saisit l'essence ne saurait être l'intuition empirique (1), qui n'est au contraire qu'une simple opinion distinguant, en vue de la commodité, des parties dans la chose, une vaine *fumée*, comme disait Monime, un disciple de Diogène. Dès lors, l'attribution et le jugement sont impossibles, en tant qu'ils consisteraient à mettre dans une essence, le sujet *homme* par exemple, une essence entièrement distincte, comme l'attribut *blanc* ; l'homme est homme et le blanc est blanc, voilà la vérité. En exprimant l'être, la notion exprime aussi le vrai absolu. D'où il suit qu'il n'y a, quand on se borne à nommer l'essence, ni contradiction, ni erreur possibles. Cette négation radicale de la relation conduit tout droit au plus complet dédain à l'égard du savoir, en tant qu'il prétend exprimer le vrai dans un système de relations. On n'a besoin de connaître que ce qu'il faut pour vivre. On comprend qu'un tel pragmatisme, qui emploie la considération logique de l'essence à la négation du savoir, qui reflète Socrate à travers l'éléatisme nihiliste de Gorgias, ait apparu à Platon et à Aristote comme une monstrueuse déformation de la philosophie du concept.

Cette logique paradoxale n'en est pas moins le fondement de la morale. De l'indivisibilité et de l'immutabilité de l'essence, se déduisent et l'unité de la vertu, qui ne peut être possédée que tout entière, et son indéfectibilité, de sorte qu'un Sage ne pèche jamais. Elle réside dans l'intelligence, qui est notre plus sûr rempart, et, si elle s'apprend, ce n'est pas par

(1) Les données les moins incertaines se concilient difficilement avec un prétendu matérialisme d'Antisthène, qu'on croit (cf. III, 296-301) apercevoir dans *Soph.*, 246 a-247 e et *Théét.*, 155 e, et qui serait à l'origine de celui des Stoïciens.

une *protreptique* de discussion, une exhortation dialectique sans efficacité, telle qu'est celle de Platon ; c'est par la pratique, qui nous donne la vision intuitive du bien. Le bien de l'homme, c'est en effet ce qui est propre à son essence, le mal c'est ce qui lui est étranger. Voilà le secret du bonheur des *Sages* et de leur indépendance, le secret de la misère des *Insensés* et de leur servitude. Seuls, les premiers ont vu ce qui est leur et ce qui ne l'est pas : *vivre en société avec soi-même*, ou soi-même avec soi, voilà la philosophie (D. L. VI, 6). Hors le bien de la vertu et le mal du vice, tout le reste, honneurs et bonne réputation, richesses, vie, ou leurs contraires, n'est distinct qu'aux yeux de l'*Insensé*, dupe de l'opinion. Au vrai, tout cela est *indifférent*, vaine *fumée* (τῦφος) qui ne monte pas à la tête du Sage (ἀτυφία). La pire folie, c'est de chercher le plaisir sensible et surtout l'amour. Le remède de l'amour, c'est le jeûne et le temps, puis, s'ils ne suffisent pas, le lacet dont on s'étrangle : *Si je rencontrais Aphrodite*, disait Antisthène, *je l'étoufferais de mes mains*. La véritable joie réside dans l'*effort* (πόνος) et dans l'*exercice* (ἄσκησις), entraînement physique et moral par lequel on *s'affranchit* de l'esclavage des passions et des circonstances extérieures. Aussi les Cyniques prenaient-ils Hercule pour patron. Leur vie est une application de ces principes : ce qu'ils veulent réaliser par l'*ascétisme* c'est l'homme de nature, c'est-à-dire l'homme vrai ; c'est lui que Diogène cherche partout. Aussi s'appropriaient-ils la distinction de la *nature* et de la *convention* : famille, cité, droits politiques, tout cela n'est qu'artifice ; le Sage est *citoyen du monde* (κοσμοπολίτης). De même les dieux sont des créations de la loi, tandis que, selon la nature, la divinité est unique. Dans les mythes on ne doit chercher que des symboles moraux (1).

(1) Principaux textes dans **XIV**, n. 279-285.

IV

L'École de Cyrène.

La dépendance de ce dernier groupe à l'égard de la pensée socratique pose un problème aussi intéressant que difficile. Le fondateur, Aristippe de Cyrène, pratiquait, semble-t-il, le métier de Sophiste avant de s'affilier au cercle socratique. Qu'il en ait fait partie, on n'en peut douter : il est, par exemple, de ceux dont l'absence au dernier jour de Socrate surprend l'interlocuteur de Phédon. Mais cette absence paraît aussi légitime que celle de Platon lui-même ; il n'y a donc rien à retenir des explications défavorables qu'on en a par la suite imaginées, en rapport avec la doctrine morale d'Aristippe. De même tout ce qu'on a raconté de ses flagorneries à l'égard des deux Denys, les tyrans siciliens, n'est peut-être que fable destinée à mettre son attitude en contraste avec celle de Platon. Sa fille Arétè lui aurait succédé dans la direction de l'école, et le fils de celle-ci, Aristippe le Métrodidacte (l'élève de sa mère), aurait le premier enseigné cette doctrine du plaisir, que la tradition met déjà au compte de son grand-père. Il est assurément peu favorable à cette tradition que dans l'*Éthique à Nicomaque* (X, 2), à propos d'une telle doctrine, Aristote vise Eudoxe de Cnide et ne nomme même pas le vieil Aristippe. L'histoire ultérieure de l'école n'est pas moins obscure. Celle-ci semble s'être morcelée : Hégésias, celui à qui sa prédication sur les maux de la vie a valu le surnom de *Conseiller de mort* (πεισιθάνατος), et Annicéris se rattacheraient indirectement à un disciple d'Aristippe l'ancien, nommé Antipater, tandis que Théodore de Cyrène, l'Athée, serait le successeur d'Aristippe le jeune. De fait, Diogène Laerce parle de Théodoriens, d'Hégésiaques et d'Annicériens. Chassé de Cyrène par une révolution démocratique, Théodore, jusqu'à son retour dans sa patrie, a vécu successivement à la cour de Ptolémée Sôtèr et auprès

de Démétrius de Phalère, à Athènes. Ces trois philosophes appartiennent à la fin du IVe siècle et au début du siècle suivant.

Comme les Cyniques, les Cyrénaïques dédaignent le savoir purement spéculatif, bien inférieur aux métiers manuels en ce qu'il ne nous apprend rien sur ce qui est meilleur ou pire. Aristippe, dit Aristote (1), est parmi les *Sophistes* qui pensent ainsi. Rien de plus conforme en effet à l'esprit de Protagoras que cette opposition d'une connaissance des « valeurs » à celle qui spécule dans l'abstrait ou prétend atteindre le réel. Logique et physique ne valent que comme moyens en vue de l'éthique, qui nous enseigne ce qui est bon ou mauvais pour nous, comme de ne pas craindre ou de craindre les dieux et la mort, et qui, au moyen d'une étude de nos *affections* et de nos *actions*, c'est-à-dire de nos impressions et de nos réactions, distingue ce qui est *à rechercher* et ce qui est *à éviter* (2). Ces idées, qu'on retrouvera chez Épicure, appartiennent-elles seulement au Cyrénaïsme postérieur ? Or c'est en son temps, vers la fin du IVe siècle, qu'Épicure commence d'enseigner à Athènes : en tout état de cause, le problème de priorité est insoluble. Toujours est-il que, en relation avec ces idées, sous l'influence du relativisme de Protagoras et de Démocrite ou de leurs élèves, les Cyrénaïques enseignent qu'il n'y a rien de vrai que le sentiment intérieur du plaisir et de la peine : c'est tout ce que nous pouvons connaître, bref ce que nous *paraissent* être les choses, non ce qu'elles *sont* ; nous sommes *isolés du dehors, comme dans une ville assiégée* ; ce que je perçois, je le *deviens* : je deviens la douceur du miel, mais je ne la saisis pas en elle-même hors de moi. Tout jugement sur la réalité extérieure de la chose est nécessairement contestable, tandis que le *phénomène*, l'apparence subjective, est incontestable. Au surplus, savons-nous même si elle dépend d'une telle cause

(1) *Metaph.*, B 2, 996a 32 sqq. ; cf. M 3, 1078a 33.
(2) SÉNÈQUE, *Ep.*, 89, 12. SEXTUS, *M.*, VII, 11. D. L. II, 92.

externe ? Le seul substratum de nos affections individuelles et contingentes, c'est le nom commun par lequel, entre hommes, nous les désignons (1). Nominalisme sensualiste, bien différent de celui des Mégariques et des Cyniques. Le fond au moins de cette théorie subjectiviste semble appartenir au Cyrénaïsme primitif ou moyen. C'est peut-être à lui en effet, car on va voir quelle place importante il a faite au mouvement, qu'on doit rapporter le morceau si controversé du *Théétète*, dont il a été question plus haut et qui a paru ne pouvoir s'appliquer à Protagoras lui-même (2).

C'est sur cette base que se fonde la morale (3) : l'impression subjective individuelle est en effet le critérium de la valeur de nos fins et la règle de notre action. Or cette *affection* (πάθος) est un mouvement ; est-il doux, l'impression est agréable, désagréable s'il est rude ou violent, nulle s'il est trop faible. Le mouvement est donc, comme dans l'exposé du *Théétète*, l'envers du phénomène, dont la sensation est l'endroit. Du moins, le souverain bien ne peut-il résider que dans le plaisir ; celui-ci est la mesure de toutes les autres valeurs. Donc ce qui ne me procure pas de plaisir n'est ni bon, ni mauvais : c'est une chose *indifférente*, à l'égard de laquelle je suis comme dans le sommeil ou dans la mort. Par suite encore l'objet du plaisir, richesse ou bonne chère, par exemple, n'étant que l'occasion extérieure du plaisir, est en lui-même une chose indifférente. La *convention* et le préjugé font entre ces objets des distinctions et leur imposent des limites, dont aucune n'est avouée par la nature : *La richesse*, disait Aristippe, *ne ressemble pas à un soulier, dont on ne peut se servir parce qu'il est trop grand !* Tout ce qui est agréable est pareillement bon et fait pour qu'on en jouisse, aussi largement

(1) Cic., *Acad.*, II, 7, 20 ; 24, 76 ; 46, 142. Plut., *Contre Colotès*, 24. Aristoclès dans Eus., *Pr. ev.*, XIV, 19, 1. Sextus *M.*, VII, 191-200 (cf. *H. P.*, I, 215). D. L. II, 93.
(2) 155 e-157 c. Cf. p. 176.
(3) Cf. XIV, n. 266-271.

et aussi longtemps qu'on en jouit : point de fausse honte ! C'étaient sans doute des expressions particulièrement libres de cet individualisme anarchique, qui avaient valu à Théodore sa réputation de hardiesse effrontée. Bien entendu, ce plaisir ne peut être quelque chose de général : il est personnel et *limité au seul instant* pendant lequel on l'éprouve : un plaisir passé, un plaisir futur ne sont rien de réel, c'est un mouvement qui n'est plus ou n'est pas encore. Concentré dans son présent, le Sage cueille la jouissance quand et comme elle vient : voilà ce qui est toujours en son pouvoir. Quant aux conditions objectives de la jouissance, elles sont hors de lui et sans rapport avec lui : cette indépendance à leur égard fait sa liberté : *Je possède*, disait Aristippe à propos de ses relations avec la belle Laïs, *je ne suis pas possédé.* A quoi bon se passionner ? On ne fait ainsi que changer un mouvemen doux en mouvement violent, donc pénible. Toujours à la hauteur des circonstances, le Sage travaille à les dominer, au lieu de s'en laisser dominer (1). Il est aussi à l'aise sous les haillons que sous la pourpre ; s'il flatte parfois les puissants, il sait aussi, comme on le raconte de Théodore, les braver à l'occasion. Vue du dehors et par rapport aux préjugés sociaux ou à d'imaginaires distinctions, sa conduite peut sembler scandaleuse ou contradictoire ; au dedans, il est toujours égal à soi et d'accord avec la nature. Bref, son hédonisme fanfaron est souvent tout près de l'ascétisme cynique (2), mais avec d'autres principes.

Au reste, il ne faut pas s'y tromper : ce qu'enseigne l'hédonisme cyrénaïque, ce n'est pas l'obéissance complaisante à l'instinct. C'est au contraire la pensée qui, à ses yeux, justifie la jouissance et l'affranchit de l'objet ou des conditions externes. Bien plus, pour Théodore, le plaisir n'est plus, au regard de

(1) HORACE, *Epist.*, I, 17, 23 sq. : *Aristippum... fere praesentibus aequum.* 1, 18 sq. : *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor et mihi res, non me rebus subiungere conor.*

(2) Bion du Borysthène, le Cynique, avait, dit-on, séjourné longuement auprès de Théodore l'Athée.

la *joie* paisible du Sage, définie par l'intelligence réfléchie, qu'une chose indifférente à laquelle s'attachent les insensés. Si Hégésias est pessimiste, c'est seulement parce que le calcul capable de réaliser un plaisir exempt de toute peine lui semble voué d'avance à l'insuccès. Éclectique inconséquent, Annicéris émousse au contraire les angles, atténue les paradoxes. La voie est ainsi ouverte à la restauration épicurienne du Cyrénaïsme, sur de nouvelles bases.

Citoyen du monde comme le Cynique, le Cyrénaïque est, comme lui, libre penseur. Le surnom de Théodore ne signifie d'ailleurs, pour lui comme pour tous les autres philosophes qui figurent sur les listes traditionnelles d'*athées*, rien de plus que l'attitude critique à l'égard de la religion populaire, non la négation du divin. Sans doute est-ce donc sans fondement bien sérieux qu'on rattache au Cyrénaïsme le célèbre Évhémère (début du IIIe siècle), dont l'*Histoire sacrée*, qu'Ennius traduisit et dont il reste des morceaux, a été le bréviaire des païens incrédules, puis des adversaires chrétiens du paganisme.

A beaucoup d'égards très voisins de la Sophistique, les philosophes dont il vient d'être question manifestent tous cependant une tendance qui lui est étrangère : ils veulent pour l'individu une supériorité qui le mette au-dessus de toute contingence et l'affranchisse véritablement. De plus l'influence de l'Orient, toujours contrebalancée jusqu'alors dans l'esprit grec par le penchant rationaliste, s'affirme crûment dans la pensée d'Antisthène, le fils de l'esclave thrace, et d'Aristippe, le Grec africain. Ces précurseurs des Sceptiques, des Stoïciens, des Épicuriens sont déjà des hellénistiques. Tous d'autre part sont, d'intention, les prophètes du Socratisme. Si l'on compare les images qu'ils semblent donner de la personnalité du maître à celle qu'en a laissée Platon, on ne voit pas qu'elles la contredisent. Mais elles reflètent un seul aspect d'une figure, dont la déconcertante complexité est pourtant faite de contrastes qui s'équilibrent. Ils ont grossi un de ces aspects

aux dépens des autres : les Mégariques, la subtilité disputeuse ; les Cyniques, l'austérité ascétique ; les Cyrénaïques, la libre participation à des plaisirs dont on sait au besoin se détacher. Mais tous ont en vue la même fin : être homme, ou, ce qui est tout un, ne dépendre que de soi. Or cette fin pratique, malgré des apparences contraires, est aussi, on le verra, celle de Platon.

CHAPITRE IV

Première Partie — PLATON

I

La vie.

Platon appartenait à une famille aristocratique, qui, du côté de son père, prétendait être du sang royal de Codrus et, du côté de sa mère, se rattachait indirectement à Solon. Plusieurs de ses proches, Critias, Charmide étaient, on l'a vu, parmi les têtes du parti oligarchique, dont Sparte était l'appui. Né vraisemblablement vers 428/7, Platon, au sortir de son temps d'éphébie, pendant lequel il prit part peut-être à quelques expéditions militaires, devient l'élève de l'héraclitéen Cratyle, puis, vers sa vingtième année, commence à fréquenter Socrate. Si l'on en croit la *VIIe lettre* (1) (324 b sqq.), il eut de très bonne heure des visées politiques. C'est donc sans doute, comme tant d'autres jeunes hommes de son rang, comme avant lui Critias et Charmide, ou ses frères aînés Adimante et Glaucon, en amateur curieux qu'il vient vers l'apôtre. Mais il ne tarde pas à s'attacher étroitement à lui, peut-être surtout parce qu'il trouve dans ses entretiens la conception d'une politique réglée selon la justice. Désormais, c'est en philosophe qu'il attend le moment de prendre part aux affaires. Ce moment semble venu, quand en 404 la prise d'Athènes par Lysandre donne le pouvoir à l'aristocratie : Critias est l'un des trente *archontes suprêmes* ; Charmide, un des dix *archontes du Pirée* ; il est appelé lui

(1) Dont l'authenticité est généralement admise, ainsi que de la VIIIe.

même, semble-t-il, à des fonctions en rapport avec son âge. Mais la désillusion fut prompte : ce n'était pas ainsi qu'il avait conçu le gouvernement *des meilleurs.* Il rompt sans doute avec le parti, avant la révolution qui en 401 restaure la démocratie. Épisode d'une ère de vengeances, la condamnation de Socrate devait bientôt ruiner en lui tout espoir d'une régénération politique de son pays sur les bases de son organisation sociale traditionnelle.

Après un séjour à Mégare, dont on faisait à tort autrefois une époque dans sa vie, Platon, en dépit de la tradition, paraît s'être installé à demeure à Athènes et y avoir pris position comme philosophe, peut-être même comme chef d'une école. Un voyage, dont la durée ne semble pas avoir excédé deux ou trois ans, le conduit d'abord vers l'Égypte, dont ses écrits semblent révéler une connaissance directe ; puis à Cyrène, toute proche, où il se serait lié avec le mathématicien Théodore, un des personnages de la trilogie du *Théétète* ; ensuite dans la Grande Grèce, sans doute pour mieux connaître les doctrines des Pythagoriciens et surtout pour voir à l'œuvre, là où il subsistait encore, par exemple à Tarente avec Archytas, un gouvernement des philosophes ; enfin, en 388 pour la première fois, dit la *VIIe lettre*, à Syracuse où régnait Denys l'ancien, et peut-être avec le désir d'inculquer à ce prince, au sujet de la place à donner dans l'État aux philosophes, des idées analogues à celles qu'expose le Ve livre de la *République.* Le voyage finit mal. L'admiration inspirée par Platon au jeune Dion, beau-frère et gendre du tyran, et dont la personnalité vigoureuse était suspecte, les théories politiques du philosophe, les remontrances que lui inspirait la vie dissolue de la cour, tout cela le rendit bientôt insupportable à Denys et à son entourage. On l'embarqua sur un navire spartiate qui le déposa à Égine, alliée de Sparte contre Athènes ; prisonnier de guerre, il aurait pu, dit-on, en vertu d'un récent décret des Éginètes, être mis à mort ; on se contenta de le retenir jusqu'au paiement d'une rançon. Celle-ci ayant été versée par un

citoyen de Cyrène, avec lequel il avait sans doute été lié dans cette ville, il put enfin regagner Athènes.

C'est peu après, et vers 387, que Platon fonda son école ou, plus probablement, l'établit à ses frais dans un beau domaine, planté d'arbres, arrosé de sources, au milieu duquel s'élevait un gymnase : le parc du héros Académus, sur la route d'Éleusis, à peu de distance du Céphise et de l'illustre bourg de Colone. Quelle que pût être dès lors son activité de maître et d'écrivain, il semble bien que l'espoir de réaliser la Cité de la Justice hante toujours son esprit. Il n'avait cessé d'entretenir des relations avec Dion, et quand, après la mort du vieux Denys, au début de 367, son neveu, le second Denys, lui eut succédé, il se laissa aisément persuader par Dion que le nouveau prince, encore tout jeune, serait le docile instrument de leurs desseins. Il partit donc pour la Sicile (367/6). Mais cette seconde expérience ne fut pas plus heureuse que la première. Denys eut bientôt fait de prouver à Platon et à Dion l'étendue de leurs illusions. Il exila Dion, dont il avait découvert la politique secrète, et installa Platon à demeure dans son palais, l'entourant d'égards jaloux et tracassiers. Obligé de partir en guerre, il lui rendit enfin sa liberté. A Athènes, Platon retrouve Dion, en faveur de qui il a obtenu du tyran les plus fermes promesses. Mais Denys, qui en retarde sans cesse l'exécution, y met enfin pour condition le retour de Platon à Syracuse. Malgré son âge et les risques évidents, le philosophe se décide, dans l'intérêt de son ami, à accomplir ce nouveau voyage (361). Très vite, la duplicité de Denys fut manifeste ; Platon put même craindre pour sa vie ; il ne dut qu'à l'énergique intervention d'Archytas, au nom des Tarentins, de sortir sans dommage de cette aventure. La stérilité, pour le succès de ses plans politiques, de l'expédition de Dion contre Denys (357/6), le meurtre de Dion après quatre ans de difficultés et d'agitations, la disparition de l'homme en qui il pensait avoir trouvé le disciple intégral de sa philosophie, le seul capable d'en réaliser l'objet dernier, tout

cela dut contribuer à attrister la vieillesse de Platon. L'âge n'avait pas affaibli cependant son puissant génie : si l'activité de l'écrivain s'était peut-être ralentie, celle du maître ne cessait en revanche de s'employer, dans l'enseignement oral, à enrichir la doctrine de développements nouveaux et à lui donner une plus forte systématisation. Au reste, il n'avait pas complètement cessé d'écrire : il achevait *les Lois* quand la mort le surprit brusquement, à quatre-vingt-un ans (347/6).

II

Les écrits.

Par une rare et heureuse exception, Platon nous est connu par la totalité de son œuvre écrite. Il est très probable en effet que *le Philosophe* qui devait faire pendant au *Sophiste* et au *Politique*, et *Hermocrate*, au *Timée* et au *Critias*, sont restés à l'état de projet. Quant au livre de *Divisions*, dont parle à plusieurs reprises Aristote, c'était sans doute moins un ouvrage, à proprement parler, qu'une sorte de nomenclature d'école (1). Le problème est plutôt de savoir si tous les écrits de notre collection appartiennent bien à Platon. Sans doute, il est probable que de bonne heure, dans les bibliothèques et même dans celle de l'Académie, on a mêlé aux écrits de Platon des ouvrages issus de l'entourage de Platon, ou dans lesquels était traitée, sous la forme du dialogue platonique, quelque question à la mode. C'est ainsi que, dans les catalogues d'érudits, ceux d'Aristophane de Byzance ou de Thrasylle, qui a accrédité la classification tétralogique demeurée traditionnelle, on trouve des écrits dont l'authenticité était déjà mise en doute par les anciens, comme par exemple l'*Épinomis* (*Appendice aux Lois*) qu'on attribuait généralement à Philippe d'Oponte, l'éditeur des *Lois*. On suspectait aussi *Axiochus*, *Éryxias*, etc. A Speu-

(1) III, 437, 3.

sippe on rapportait les *Définitions*. Quant aux prétendus doutes de Panétius sur l'authenticité du *Phédon*, ils concernent, semble-t-il, non l'ouvrage, mais sa thèse principale. Par contre, on ne doutait ni de *Théagès*, ni de *Clitophon*, ni de *Minos*, que tout le monde aujourd'hui tient pour apocryphes (1). Il en est d'autres au sujet desquels les critiques contemporains sont encore divisés : ainsi les deux *Alcibiade*, le premier *Hippias*, enfin les *Lettres* (2). Le temps est bien passé où sévissait l'« hypercritique », qui était arrivée, avec Schaarschmidt (1866), à rejeter vingt-sept dialogues sur les trente-six qui forment notre collection. On condamnait par exemple le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*. On excluait tel ou tel dialogue, parce qu'il ne s'accordait pas avec l'idée qu'on s'était faite par avance du système de Platon ou de l'évolution de sa pensée. L'emploi de critères objectifs, comme les allusions, plus ou moins explicites d'ailleurs, d'Aristote, ou comme la considération de la langue, a permis de faire justice de ces fantaisies.

Depuis très longtemps on cherche dans quel ordre il convient de ranger les dialogues de Platon. Les critiques anciens se fondaient principalement, pour le faire, sur la forme du dialogue ou la nature du sujet traité. Les modernes ont autrement compris le problème, s'efforçant de retrouver, à travers l'œuvre de Platon, le développement de sa pensée, soit que, comme Schleiermacher (1804), ils en aient cherché l'unité logique, soit que, moins arbitrairement, ils y aient vu, comme K.-F. Hermann (1839), une évolution historique réelle. Ce dernier a éclairé la route où il fallait s'engager : pour comprendre Platon dans ses écrits, il faut classer ceux-ci dans l'ordre de leur composition. Il est impossible de suivre ici dans leur détail complexe les recherches entreprises pour y parvenir. Certains se sont attachés à considérer le contenu des écrits, soit pour y suivre

(1) Voir CV, 34-45. Cf. S. Reinach, *Panaitios critique* (*R. de philol.*, 1916, 201-209).
(2) Cf. l'introduction de Ernst Howald, éd. des *Lettres* (Zürich, 1923).

le progrès d'une théorie particulière, soit pour y découvrir des allusions à des faits ou à des personnages contemporains. Mais, quel que soit l'intérêt de ces investigations, on voit sans peine quelle prudence elles exigent et à quels risques d'interprétation subjective elles sont exposées. Les mêmes passages de l'*Euthydème* et du *Phèdre* ont donné lieu, par exemple, à des vues entièrement opposées sur les rapports d'Isocrate et de Platon. Le sens des allusions historiques n'est pas moins incertain. Les anachronismes de Platon permettraient sans doute de fixer la limite au delà de laquelle la composition d'un dialogue ne peut être reculée, si l'on était sûr de ne pas se tromper sur le fait, postérieur à Socrate et à ses interlocuteurs, duquel il est fait énigmatiquement mention. Or on ne s'accorde sur presque aucun de ces anachronismes. Au surplus, notre connaissance du milieu athénien de l'époque est fragmentaire et très incomplète ; on est toujours exposé à envisager un seul fait et à en négliger beaucoup d'autres, connus ou inconnus.

Une méthode propre à donner des résultats plus sûrs est celle qu'ont inaugurée en Écosse Lewis Campbell (1867), et en Allemagne Blass et Dittenberger (1874, 1881) : la méthode stylistique. La langue d'un écrivain ne reste jamais entièrement identique à elle-même d'un bout à l'autre de sa carrière littéraire. Or celle-ci, pour Platon, s'étend sur cinquante ans environ. On peut donc présumer que sa langue a évolué avec l'âge, cédant à la fois aux exigences de la mode et à la nécessité de déterminer le vocabulaire philosophique. Telle particule, telle expression, qui sont exclusivement employées dans certains dialogues, sont remplacées constamment dans d'autres par leurs synonymes. Ici, il apparaît plus préoccupé qu'ailleurs de rythmer la phrase et d'éviter l'hiatus, comme le demandait la rhétorique nouvelle. Simultanément, sa langue est affectée, la technicité de sa terminologie s'accuse. La présence ou l'absence de ces caractères permet de grouper les dialogues. Or il existe un exemple incontestable du dernier style de Platon, celui des

Lois. On rapportera donc à sa vieillesse les dialogues dont le style ressemble le plus au style des *Lois*, à sa jeunesse, ceux où cette ressemblance fait défaut. De ceux qui unissent les caractères de l'un et l'autre groupe, on formera une classe intermédiaire (1). Laissant moins de place aux interprétations subjectives, comportant des variations multiples de l'expérience, cette méthode est le contrôle nécessaire des résultats obtenus par les autres.

Ainsi les divergences quant à l'ordre historique des dialogues de Platon se sont, non pas sans doute effacées, mais singulièrement atténuées. On dispute encore sur le commencement et le terme du premier groupe : Platon a-t-il écrit avant la mort de Socrate, et quels dialogues (2)? Le *Gorgias* achève-t-il ce premier groupe, ou appartient-il à la période de la maturité (3) ? On ne s'entend pas non plus sur la place de tel ou tel dialogue dans les deux premiers groupes. Mais, sur la constitution du groupe de la vieillesse, l'accord est presque unanime, et c'est un fait d'importance. Les dialogues de la jeunesse sont, d'une part, ceux qui défendent la mémoire de Socrate, *Apologie*, *Criton*, et, plus tard, pour mieux préciser la position religieuse du maître, *Euthyphron*; d'autre part, des « compositions socratiques », qui sont, à des degrés divers, des dialogues de *protreptique* négative, spirituelles satires ou exhortations ardentes, et dans lesquels s'affirme graduellement la maîtrise dialectique, en même temps que le détachement philosophique : *Protagoras*, *Ion*, les deux *Hippias* (ou le second seulement, si l'autre est apocryphe), *Lachès*, *Charmide*, peut-être *Lysis* que certains critiques placent au con-

(1) CVIII. Exposé très complet de la question. Mais la méthode comporte-t-elle, comme l'a pensé l'auteur, la rigueur mathématique et peut-elle devenir une « stylométrie » ? Rien n'est plus douteux.

(2) CXII, I, 131, 153, considère *Ion*, *Hippias II* et *Protagoras* comme antérieurs à la mort de Socrate.

(3) *Ibid.*, I 234-237, II 100-105, le place avant les voyages de Platon et avant le pamphlet de Polycrate. L'opinion contraire est soutenue par XI, II, 353, 360, sq. (tr. fr.).

traire aux environs du *Banquet*, le livre I de la *République*, enfin, avant les voyages, *Gorgias*. A la maturité appartiennent *Ménéxène*, après 386, sorte de manifeste de retour, par lequel Platon prend position en face des rhéteurs sur leur propre terrain ; puis *Ménon, Euthydème*, *Cratyle*, et, se complétant l'un l'autre, *Phédon* et *le Banquet*; ensuite *la République*, dont le premier livre, on l'a dit, avait déjà paru et dont le dernier a peut-être suivi l'harmonieux ensemble des trois morceaux II-IV, V-VII, VIII-IX ; enfin *Phèdre*, longtemps considéré comme un écrit de jeunesse et qui est plutôt un épisode de la polémique du philosophe de l'Académie contre les écoles de rhéteurs, *Théétète* et *Parménide*. Le second voyage de Sicile, les négociations au sujet de Dion interrompirent sans doute l'activité littéraire de Platon, et le premier des écrits de la vieillesse, *le Sophiste*, que complète *le Politique*, a suivi sans doute d'assez loin *Théétète*, auquel il se rattache. Viennent ensuite *Critias*, inachevé, et *Timée* ; enfin *Philèbe*, qui, s'il est une critique de l'hédonisme d'Eudoxe, pourrait avoir été composé à l'occasion de la mort de ce dernier, vers 354. Les douze livres des *Lois*, le seul ouvrage de Platon d'où le personnage de Socrate soit totalement absent, suivraient donc d'assez loin.

III

Les tendances de la jeunesse.

Les dialogues de la jeunesse ont été longtemps appelés « socratiques ». Socrate en est en effet, en bonne partie, doublement le héros, puisque les uns sont une protestation contre la condamnation qui l'a frappé et une peinture, sous ses traits, de la figure idéale du philosophe, et que les autres se donnent pour une illustration de sa méthode. Ceux-ci considèrent une qualité morale : *Lachès*, le courage, *Charmide*, la sagesse morale (σωφροσύνη), *Hippias I*, le beau dans sa plus ample accep-

tion, *Hippias II*, la connaissance du vrai dans son rapport avec l'action, le livre I de la *République*, la justice, le *Criton* et l'*Euthyphron*, qui sont pourtant des écrits apologétiques, l'obéissance aux lois ou la sainteté. On pourrait prendre pour exemple l'*Hippias II*. Hippias vient de faire sur Homère une leçon publique. D'Achille ou d'Ulysse, lui demande Socrate, lequel vaut le mieux ? D'après le poète, répond Hippias, c'est Achille, parce qu'il est sincère et véridique, tandis qu'Ulysse est rusé et menteur. Mais être rusé, n'est-ce pas être intelligent et fertile en ressources par rapport à ce qui est l'objet de la ruse ? Un rusé ou un menteur, c'est donc un homme qui, sachant ce qu'il faudrait dire ou faire, préfère à tel moment ne pas le dire ou ne pas le faire. Celui qui est expert dans l'art de calculer est supérieur à celui qui ignore cet art ; car, tandis que ce dernier peut, en raison même de son ignorance, dire par hasard la vérité sur une question de calcul, l'autre peut toujours, en raison même de sa scienee, répondre faux, à son gré et en sachant ce qu'il fait. Entre Achille et Ulysse il n'y aurait donc pas de différence : dire le vrai ou le cacher suppose également l'aptitude à le connaître. Nullement, réplique Hippias ; car Ulysse ment par malice et de propos délibéré, Achille, si cela lui arrive, pour quelque motif louable, ou malgré lui : sera-t-on plus sévère pour celui qui est injuste sans le vouloir ? Sans nul doute, dit Socrate : faire volontairement mal vaut mieux en effet que le faire sans comprendre ce qu'on fait ; ne vaut-il pas mieux, entre autres exemples, faire volontairement des grimaces, étant beau, que d'être laid par nature ? Donc, si scandaleux que cela paraisse être, une âme capable de justice et sachant ce qui est juste vaudrait encore mieux, s'il pouvait lui arriver de commettre volontairement l'injustice, qu'une âme injuste par incapacité ou par ignorance. La conclusion s'impose logiquement, et pourtant elle laisse Socrate incertain.

Tel est en effet le caractère commun de ces dialogues : ils

examinent des opinions, qu'ils critiquent, ils sont *élenchtiques* ou *réfutatifs*; ils passent en revue un grand nombre de cas particuliers pour en dégager une notion générale, ils sont *inductifs*; mais cette notion ne satisfait pas et les doutes subsistent, le terrain est seulement nettoyé en vue d'une recherche ultérieure. Ainsi, dans le cas d'*Hippias II*, il reste à savoir si une âme capable de la justice et qui la connaît, peut vouloir ne pas la faire. — Non, dit en effet de son côté *Protagoras*; car, si la vertu est l'essence commune dont participent les multiples vertus, comme l'or du lingot fait que toutes ses parties sont de l'or, si elle est, d'une façon générale, la science de ce qui est, par rapport à notre être, *le plus beau, le meilleur et le plus agréable*, il en suit, et qu'elle peut être enseignée (ce qui serait impossible si la vertu n'était pas ce savoir même), et qu'en aucun cas une telle connaissance ne saurait être vaincue par l'attrait de la volupté. Reste donc à vérifier la condition d'où découlent ces conséquences, autrement dit à déterminer l'essence de la vertu. — Ce but de la recherche est bien marqué dans *Euthyphron*. Si l'on veut connaître la *réalité* ou l'essence (οὐσία) de la sainteté, il faut fixer les yeux sur la *forme* unique (ἰδέα, εἶδος) ou le *modèle* (παράδειγμα), grâce auxquels les choses saintes sont toujours pareilles à elles-mêmes (5 d, 6 de, 11 a). Bref, au savoir purement formel de la Sophistique il s'agit de donner un contenu réel. En outre, dès ces premiers dialogues, une indication positive est donnée sur la nature de ce contenu : c'est l'*Idée* de la chose qui est en question.

Le *Gorgias* est pour une part le procès de ce savoir formel, constitué par la rhétorique des Sophistes et qui ne sert qu'à fournir à la morale de l'instinct ses arguments ou ses maximes. Cet art équivoque est un instrument de basse flatterie envers nos passions : sans objet, où existe une connaissance vraie du juste et de l'injuste ; dangereux, où elle n'existe pas pour lui donner sa base. Or ce qui est juste selon la nature, dit Calli-

clès, c'est de *laisser ses désirs personnels être le plus grands possible*, ensuite, *d'être en état de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence*, de sorte que *le plus apte l'emporte sur le moins apte* (491 e sq., 483 d). A cette conception naturaliste (1), Platon en oppose une autre qui, pour une bonne part, porte la marque de l'ascétisme orphico-pythagorique. Désirer, c'est souffrir d'un manque ; accroître toujours ses désirs en vue de les satisfaire, c'est entretenir en soi des douleurs sans cesse renaissantes, comme un galeux, à force de se gratter, augmente ses démangeaisons. Une telle vie, c'est un *tonneau percé*, ou encore une mort incessante ; de son corps on fait sa tombe (σῶμα σῆμα, 492 e sq.). Or, ce qui nous fait bons ou mauvais ce n'est pas le plaisir et la douleur, mais la *présence* en nous (παρουσία) du bien et du mal. Et ce bien, qui seul fonde l'agréable, c'est la vertu, c'est-à-dire pour chaque chose, pour notre âme en particulier, l'ordre et l'*arrangement* (κόσμος) qui lui sont propres. L'homme sage, juste et tempérant est une image de l'ordre universel. On voit par là quel pouvoir ont, parmi les dieux et les hommes, la proportion et l'*égalité géométrique* (497 e, 506 e, 508 a). Seules, la justice, ou l'expiation de l'injustice que nous avons commise, peuvent nous rendre heureux. La rhétorique capable de rendre les hommes meilleurs, et qu'ont ignorée les grands politiques d'Athènes, c'est celle qui se fonde sur la connaissance du juste. Un mythe eschatologique achève le dialogue. Les âmes, après la mort, comparaissent devant leurs juges avec toutes les difformités dont les a marquées une vie injuste. Pour être redressées et purifiées, elles devront expier. Vivons donc dans la justice et pour la justice, afin de nous préparer à mourir bien.

(1) On la trouve aussi, dans *Rep.*, I, exposée par Thrasymaque.

IV

Doctrine de la maturité.

Des questions ont été posées, une orientation se dessine, quelques lueurs font deviner de vastes perspectives. Elles vont maintenant se préciser et s'éclairer.

1. *Ménon*. — Le *Ménon* tout d'abord, en reprenant le problème laissé en suspens à la fin du *Protagoras*, ajoute d'importantes notations à la puissante esquisse du *Gorgias*. Ménon, élève de Gorgias, pose à Socrate la question à la mode : la vertu provient-elle en nous de l'enseignement, de l'exercice, ou de l'habitude ? Or, cette question concerne les *qualités* de la vertu. On ne saurait donc y répondre, si on ne sait en quoi elle consiste, ou quelle est son *essence*. Énumérer des variétés de vertu selon l'état ou la condition des personnes n'avance à rien : c'est un *essaim* de vertus, ce n'est pas la vertu. Comme les abeilles d'un essaim, ces vertus particulières doivent posséder *une forme, une et la même, par laquelle elles sont des vertus*, et sur laquelle il faut arrêter son regard si l'on veut dire ce qu'est la vertu, non pas telle partie de la vertu, comme la justice, mais la vertu *elle-même* (αὐτή), à part du reste et en son tout. — Recherche impossible, dira l'élève des Sophistes : on ne peut chercher ce qu'on ignore puisqu'on l'ignore, ni par conséquent le reconnaître s'il nous arrive de le rencontrer ; si, d'autre part, on le connaissait, on n'aurait plus à le chercher (80 d sqq.). Platon résout la difficulté par une transposition originale de la doctrine pythagorique de la *réminiscence* (ἀνάμνησις) (1). N'avons-nous pas parfois sur ce que nous ignorons des *opinions vraies* ? Or, toutes les fois qu'elles viennent, non d'autrui, mais de nous-mêmes, il faut bien que ces découvertes soient des *ressouvenirs* de connais-

(1) Cf. L. Robin, *R E G*, XXXII, 1919, p. 451-461.

sances acquises dans des existences antérieures. La question proposée provoque d'abord un *embarras* (ἀπορία) qui nous aide à prendre *conscience de notre ignorance*. Les opinions vraies se réveillent alors. D'abord, c'est comme *un rêve* ; puis, par des interrogations bien conduites, elles se changent en sciences (84 a-c, 85 c d). Apprendre, c'est se ressouvenir; ignorer, c'est avoir oublié. Si nous pouvons ainsi tirer de notre propre fond des vérités que personne ne nous a apprises, c'est que, pendant l'*éternité du temps* qui a précédé notre vie présente, l'âme les a apprises, ce qui donne à penser qu'elle est immortelle. On sait comment est vérifiée la doctrine : un jeune esclave, ignorant de géométrie, découvre, guidé par les questions de Socrate, des propositions relatives au rapport du côté du carré avec sa diagonale. — Cette doctrine de l'*opinion vraie* trouve dans le cas de la vertu une application remarquable. Des hommes possèdent, en effet, d'instinct une vertu, de bien administrer l'État par exemple; tels les grands politiques d'Athènes, et Périclès entre autres. Or ils sont incapables, et de communiquer leur vertu, et de la garder indéfectiblement. Elle se fonde donc seulement sur des *opinions vraies* et *droites*. Celles-ci, en effet, faute de la réflexion raisonnée qui, par une réminiscence bien conduite, les rattacherait à leur *cause*, sont toujours prêtes, pareilles à un esclave fuyard, à s'évader de notre âme (97 e sq.). Par la science au contraire, qui les arrêterait et les fixerait, nous en serions toujours maîtres. Il faut donc qu'elles soient l'effet *d'une grâce divine* (θεία μοῖρα), où l'intelligence n'a point de part : c'est une inspiration. Ainsi, une fois de plus, la question de savoir quelle est l'essence de la vertu n'a pu encore être abordée.

2. *Cratyle*, etc. — La culture philosophique et la connaissance assurée qui en résulte sont donc les fondements indispensables de toute pratique. Déjà Platon avait critiqué dans l'*Ion* la conception formelle et extérieure que les rhapsodes se font de la poésie. Mais, comme celui des politiques, le génie

des poètes repose sur l'inspiration, substitut précaire de la science : une chaîne magnétique, dont ils sont les anneaux, les unit au dieu, tant qu'il veut bien les *posséder* et leur donner l'*enthousiasme*. Après l'anathème passionné que prononçait le *Gorgias* contre la rhétorique, le *Ménéxène* montrait par un exemple ce que, conçue dans un autre esprit, elle pouvait donner. Dans l'*Euthydème*, à côté de la parodie de la Sophistique, on apprenait comment, sans une connaissance de nature scientifique, il n'y a ni *protreptique* capable de conduire à la vertu, ni, en général, utilisation fructueuse de quelque bien que ce soit (278 d sqq.). Le *Cratyle* est plus significatif encore. Il a pour objet la nature du langage. Les mots ne dérivent pas d'une convention purement artificielle : s'ils ont été *institués*, c'est, comme le prouve l'étymologie, par analogie avec la nature même des choses qu'ils sont destinés à exprimer. Par leurs lettres composantes, ils sont donc une *imitation* des actions qui caractérisent ces choses. Or cette imitation, en tant que telle, est nécessairement imparfaite (425 d-435 c). Elle le serait pourtant beaucoup moins, si les *dialecticiens*, ceux qui possèdent l'art d'*interroger et répondre*, autrement dit les philosophes, avaient été les *législateurs* présidant à la dénomination des choses. Celles-ci en effet, à moins que du relativisme de Protagoras on ne veuille passer à la négation radicale du principe de contradiction, ont une essence fixe et stable (385 e-390 e). La connaissance de la *vérité des choses* doit être première par rapport à celle des mots qui en sont les *images*. L'Héraclitéisme est faux, ou plutôt incomplet : le flux perpétuel des choses serait rebelle à toute connaissance, si on ne le rapportait à ces réalités permanentes et immuables, telles que le Beau ou le Bien, qui *ne sortent absolument pas de leur forme* ou *idée*. Or on les découvre par une double méthode : apercevoir entre celles qui sont du même genre leur relation mutuelle, et analyser chacun de ces groupes (438 a sqq.). — Ainsi la « théorie des Idées », pour l'appeler de son nom tra-

ditionnel, et en même temps la méthode dialectique, semblent déjà définies dans la pensée de Platon, bien qu'il se contente encore, dans ces ouvrages destinés au public, d'y faire allusion. En présence de la thèse héraclitéenne, Platon (1) a pris conscience de son interprétation personnelle de la recherche socratique de l'essence. L'essence sera, pense-t-il, entraînée dans le flux du devenir, si, sans nier celui-ci, on ne l'en rend pourtant indépendante.

3. *Le Banquet.* — Tout en restant à l'arrière plan, cette interprétation se fait plus distincte dans *le Banquet* et *Phédon*. Le thème du premier est l'amour, thème depuis longtemps classique de la pensée mythique, et que Platon avait déjà abordé dans *Lysis*. Chacun des convives, qui fêtent chez le poète Agathon sa victoire théâtrale, prononce un *éloge* de l'amour : après Phèdre, Pausanias, Éryximaque le médecin, Aristophane, Agathon ; chaque discours représentant, ou un point de vue sur la question, ou une fantaisie, ou un pastiche littéraire. Socrate est à son tour invité à parler. Son discours, qui, pour la plus grande partie, est rapporté à ses entretiens avec une prêtresse de Mantinée, Diotime (une façon détournée de dire que c'est du socratisme transposé), est un effort pour assigner à l'amour sa place dans une représentation rationnelle des choses. Parce que l'amour est privé du bon et du beau, dont il est amour, le croira-t-on mauvais et laid ? Non ; car, de même que *l'opinion vraie qui ne peut rendre raison d'elle-même* est moyenne entre la science et l'ignorance, ainsi l'amour est *intermédiaire* entre le mauvais et le bon, entre le laid et le beau. C'est un de ces *démons* ou génies qui servent de médiateurs entre les dieux et les hommes et qui, pareils à la proportion dont parlait le *Gorgias*, font *la liaison du Tout avec lui-même*. Dans les arts, l'*homme de génie* (δαιμόνιος ἀνήρ) leur doit son inspiration divine. Ce qu'il y a dans l'essence de

qu'a bien compris Aristote, *Metaph.*, A 6 déb. et M 4,

l'amour de contradictoire et d'instable, mais aussi de synthétique et d'agissant, est rendu sensible par le mythe de sa naissance. Il est né de *Pénia*, l'Indigence, aussi manque-t-il de tout, et de *Poros*, l'Esprit de gain, tenant de son père le désir, toujours insatisfait, de ce qui est bon et en particulier de la sagesse, car *Poros* est lui-même fils de *Mètis*, l'Intelligence. *Il ne cesse donc d'être philosophe.* Comme il a vu le jour pendant que les dieux fêtaient la naissance d'Aphrodite, il est naturellement amour de la beauté. A la vérité, ce dont il est plus proprement amour, c'est de la *génération dans la beauté* : génération selon le corps, en vue de perpétuer l'espèce ; génération selon l'esprit, en vue de produire en autrui des vertus et des instructions capables de survivre dans la mémoire des hommes. Désir de la possession durable et même éternelle de ce qui est bon, l'amour manifeste l'effort de l'être mortel pour se rendre immortel autant qu'il le peut.

Cette analyse des effets de l'amour n'est toutefois que le début d'une *initiation*, dont le terme est la *révélation* d'un *mystère*. Elle se fait par une ascension *suivie*, qui comporte une série d'*échelons* ou de degrés : l'amour des belles formes, des belles âmes, des belles œuvres de l'activité humaine et notamment des belles lois, enfin de la beauté des sciences. A tous ces degrés, mais surtout au premier, il faut se rappeler que la beauté n'est pas dans un seul objet, mais dans plusieurs, et qu'en tous elle est *une et la même*. De plus, à mesure qu'on s'élève, on se libère davantage de l'individuel ; la pensée *agrandie* ne cesse d'enfanter *dans une aspiration sans bornes vers la sagesse*. Ainsi préparé graduellement, l'initié obtient enfin, et *soudainement*, la *révélation*. La Beauté, telle dans les mystères l'image de la divinité, apparaît à ses regards : elle est une, immuable, hors du temps et du devenir, pure et sans mélange, *seule en elle-même et avec elle-même, dans l'unité et l'éternité de sa forme, tandis que toutes les autres choses sont belles par participation à cette Beauté* (211 a b), laquelle reste indé-

pendante de toutes les déterminations et de tous les changements qui se produisent dans celles-ci. Alors nous devenons véritablement immortels.

Sans doute ici l'existence transcendante, indépendante du sensible, est seulement celle du Beau. Mais on peut croire qu'il y a tout un ordre de semblables existences : chacune, possédant l'unité d'un genre, est pourtant un universel individualisé, duquel les individualités partielles et changeantes du devenir tiennent tout ce qu'elles ont de réalité. D'autre part, *le Banquet* nous met en présence d'une méthode philosophique par laquelle certains éléments passionnels de notre nature, étant condition des intuitions du génie, deviennent le moyen d'une réminiscence privilégiée, qui nous affranchit de la durée et de la diversité contingente. L'« amour platonique », transfiguration d'une perversion sexuelle à laquelle on s'efforçait de donner une noblesse spécieuse, intellectualise la passion ; il est une sorte de dialectique et la révélation d'un absolu. Le magnifique et savoureux éloge de Socrate, que Platon, à la fin du dialogue, met dans la bouche d'Alcibiade, concrétise cette théorie de l'amour idéal, discipline philosophique et moyen de détachement ou d'extase : le parfait *amant* (ἐρωτικός) est le vrai philosophe.

4. *Phédon.* — Qu'il ait précédé ou suivi *le Banquet*, le *Phédon* est encore une peinture idéalisée du philosophe, supérieur, sans orgueil et sans effort, aux accidents et aux passions de la vie sensible, ici quand il est près de la quitter, comme tout à l'heure dans la liberté joyeuse d'une activité prompte à saisir, sans pédantisme, toutes les occasions d'éveiller la réflexion. L'ascétisme du *Gorgias* reparaît dans *Phédon* : la mort prochaine, loin d'effrayer le philosophe, le réjouit au contraire. Tout en condamnant le suicide, car nous sommes la chose des dieux et ce sont les meilleurs des maîtres, il aspire en effet à la mort. Par elle il espère vivre dans la société d'hommes vertueux et de dieux amis des hommes ; par elle il sortira de ce que l'Orphisme

appelait le *bourbier*, il sera libéré de ce corps qui, avec l'incessant échange de ses plaisirs et de ses douleurs, de ses désirs et de ses craintes, fait obstacle à la fonction propre de l'âme, qui est de connaître le vrai dont elle est éprise. Notre vie doit donc être une sorte de mort anticipée, un *apprentissage de la mort* (64 a, 67 e, 81 a), un effortpour rendre l'âme à elle-même. Les vertus, et surtout la vraie tempérance, ne sont pas autrechose que cette *purification* (67 c, 69 c). En nous montrant les contradictions inhérentes à la vie sensible, elles donnent à notre âme l'espoir, quand elle sera *concentrée* dans la *pureté* de son essence, de contempler *par la pensée pure* son objet propre, l'essence *pure*, vraie, éternelle, de chaque chose, ce que celle-ci est *en elle-même à part de ses accidents* (αὐτὸ καθ'αὑτὸ ὅ ἐστι) : le Juste, le Beau, le Bon, le Saint, la Grandeur, la Santé, la Force (65 c sqq., 75 c, d, *et al.*). Ainsi, à la fois mystique et intellectuelle, cette discipline morale, en purifiant l'intelligence, constitue une *initiation* philosophique (69 c).

Mais l'âme peut-elle, et posséder une nature propre indépendante du corps, et subsister en elle-même après la mort de celui-ci ? Le *Phédon* ne prétend pas démontrer la survivance des âmes : il *mythologise* (61 e) et donne seulement des raisons en faveur d'une vraisemblance. Il y en a trois. La première comprend deux moments. Dans le premier, nouveau souvenir de l'Héraclitéisme, on montre que, si le devenir n'était pas constitué par un *cycle d'échanges mutuels* (ἀνταπόδοσις) entre des contraires et que de la mort la vie ne dût pas renaître (*palingénésie*), il arriverait que toutes choses, à la fin, s'abîmeraient dans la mort. Mais y a-t-il lieu pour cela de croire que, avant la naissance et après la mort, notre âme possède toujours son *activité* propre et sa *conscience* ? D'où la nécessité du second moment (70 b, 77 c d). Il se fonde sur la réminiscence, et l'exposition du *Ménon* y est explicitement rappelée, mais avec des développements nouveaux qui précisent ce que le *Ménon* et le *Cratyle* appelaient la *vérité des choses*. Une sensation présente n'éveille

pas seulement la pensée de ce qui s'y est trouvé joint antérieurement, mais aussi de ce qui lui ressemble. Or, dans ce cas, nous avons le sentiment de ce qui manque à cette ressemblance pour être complète. C'est ainsi que les égalités diverses et variables de l'expérience sensible éveillent en nous la pensée d'une Égalité parfaite, immuable, une, qui existe *en soi*, *invisible* (ἀειδές), *à part* des choses égales et comme quelque chose *d'autre* (74 a, c, 79 a). Il faut donc que nous ayons connu antérieurement cette Égalité, à laquelle ressemblent imparfaitement les égalités sensibles, à laquelle elles *aspirent* sans jamais l'*atteindre*, avec laquelle nous les comparons comme avec un modèle. D'une façon générale, l'existence de l'âme est liée à l'*existence antérieure* de telles essences, dont *sans trêve nous ressassons* l'affirmation (76 d, 100 b) : formule significative de la place qu'elles tiennent dans l'enseignement de Platon. Ces considérations conduisent immédiatement à une seconde raison de croire à l'immortalité de l'âme. Les essences sont simples et indivisibles dans l'*unité de leur forme*. Pour les connaître, l'âme doit elle-même, en vertu du vieil adage, leur ressembler, être *de leur famille*. Donc, tandis que toute la famille des choses sensibles est sujette au changement et à la dissolution, ainsi notre corps, l'âme au contraire, étant apparentée aux réalités intelligibles, doit être *indissoluble ou quelque chose d'approchant* (80 b). Mais elle ne pourra *entrer en contact avec* ce à quoi elle est semblable, qu'en se libérant, par la philosophie et par la mort, de ce qui ne lui ressemble pas, c'est-à-dire de son corps. Les transmigrations imposées aux âmes sont la conséquence et la punition de leur attachement au corps.

On a vu (p. 81 sq.) par quelles théories se manifestent les doutes qu'inspire cette conception aux pythagoriciens Simmias et Cébès. La doctrine de l'âme-harmonie est facile à réfuter. Mais l'objection de Cébès, plus profonde, exige un examen général des causes de la génération et de la corruption. Rien

n'est peut-être plus représentatif de l'art de Platon que le fameux morceau d'histoire symbolique, où il conte les étapes de la pensée de Socrate et fait ainsi comprendre quels motifs il y a de remplacer le naturalisme par la philosophie des Idées. Les causes qu'Anaxagore assigne en fait à la génération et à la corruption, et toutes les causes analogues, sont seulement des conditions *sans quoi* les choses n'auraient pas lieu, et de simples moyens. Les véritables causes sont au contraire des fins, c'est-à-dire, comme l'exigeait la doctrine même de l'Esprit, les *notions* intelligibles (λόγοι), et non sensibles, qui définissent le mieux et le bien de chaque chose, ou la *vérité* de celle-ci : voilà des *raisons* vraiment *suffisantes* et solides (99 a b, e sq., 101 e). Ce qui fait qu'une chose est dite belle, ce n'est pas la proportion des parties, ni la vivacité des couleurs ; c'est la *présence*, ou la *communication*, ou la *participation* (1) de l'essence du Beau, de quelque façon d'ailleurs que cela se fasse. Il y a lieu toutefois de distinguer deux sortes de participation : d'une part, le cas de la relation des sujets entre eux, A est grand par rapport à B et petit par rapport à C ; d'autre part, le cas où la participation d'une forme à une autre, de la Neige à la forme du Froid, du Feu à la forme du Chaud, confère à la première forme un attribut constitutif de sa nature. Cette participation de certaines essences à certaines autres n'est donc pas quelconque : la Neige-en-soi, qui ne peut participer qu'au Froid-en-soi, ne pourrait recevoir en elle le Chaud-en-soi sans perdre aussitôt sa nature, parce que le Froid-en-soi et le Chaud-en-soi sont deux contraires. Ainsi l'incessante succession des contraires ne concerne que les êtres empiriques, sujets au changement (102 b - 105 b). Théorie importante, qui annonce le *Sophiste* : l'attribution est légitimée, en tant qu'elle se fonde sur les relations mêmes de l'être, sur la participation réglée éternellement des essences entre elles.

(1) Παρουσία, κοινωνία, μετάσχεσις, μέθεξις apparaît dans *Parm.*, 132 d.

Si on applique ceci à l'âme, on aura une troisième raison, en quelque sorte « ontologique », et cette fois décisive, de la croire immortelle. La forme ou l'essence intelligible de la Vie a pour contraire celle de la Mort. Or ce qui donne à l'Ame en elle-même sa nature propre, c'est sa participation à la Vie-en-soi. Elle exclut donc la Mort. Il en est ainsi par conséquent pour nos âmes, puisqu'elles sont la partie de nous-mêmes qui reçoit en elle l'essence, ainsi constituée par sa participation à la Vie (103 b-107 b). En somme, au milieu du devenir où tout naît et périt, les âmes ont le privilège de ne naître ni de périr ; elles assurent la perpétuité du devenir et empêchent le triomphe final de la mort. Nouveau témoignage de leur parenté avec les Idées, cette conception a peut-être besoin d'être approfondie. Il y a pourtant là un *beau risque* à courir (114 d). Car, en cas que l'âme soit immortelle, c'est pour nous, pendant la vie, un devoir de *prendre soin* d'elle et de songer aux destinées qui l'attendent après la mort. L'eschatologie du *Gorgias* se retrouve ici plus développée, et elle s'incorpore à un mythe sur la constitution de la terre et sur sa place dans l'Univers : la terre où nous vivons est un lieu intermédiaire entre une région souterraine, où les âmes des méchants subissent le châtiment de leur vie terrestre, et une région supérieure qui est réservée à la félicité des justes et des philosophes. C'est là que tout à l'heure va s'en aller l'âme de Socrate. Le réalisme simple et émouvant du tableau célèbre de la mort du philosophe est, comme le portrait qui termine *le Banquet*, la vivante illustration de la théorie qui l'a précédé.

5. *La République*. — L'orientation pratique de la pensée de Platon, déjà visible dans les dialogues dont on vient de parler, s'accuse avec force dans la *République*. La spéculation philosophique est condition par rapport à l'éducation, qui l'est par rapport à la constitution de l'État. Cette vaste composition semble attester que Platon, parvenu à une étape décisive, est en état

d'embrasser dans une vue d'ensemble le chemin déjà parcouru et de définir son but.

Le sujet, nature et effets de la justice, posé dans le livre I, est repris dans le livre II d'un point de vue entièrement nouveau : la justice, conçue comme un rapport des classes de l'État, est comparée au rapport des parties de l'âme dans le composé individuel. Cette idée commande tout l'ouvrage. Or, d'une part, l'État juste est celui qui réalise la plus grande unité possible, et, d'autre part, ce résultat ne peut être obtenu que si le gouvernement est entre les mains des vrais philosophes. Ainsi les livres V à VII, pièce capitale de philosophie platonicienne, sont intimement liés au sujet.

La première question est de savoir ce qu'est le vrai philosophe. Pareil au parfait *amant* du *Banquet*, il est celui qui s'attache au Beau en soi, qui ne confond pas la réalité participée avec les choses qui en participent, qui enfin ne se refuse pas à suivre le guide qui le conduira jusqu'au terme. Il s'oppose aux *philodoxes*, aux amants de l'*opinion* (*doxa*). Or, à ce mode de connaissance, qui, on l'a vu, est *intermédiaire* entre le savoir absolu et l'ignorance absolue, correspondent, comme dans l'Éléatisme, une infinité de choses *ambiguës*, que le vulgaire prend pour des réalités, qui en même temps sont ou ne sont pas, qui tantôt semblent telles et tantôt autres, qui enfin *errent et roulent* dans la zone intermédiaire entre le non-être absolu et l'être absolu de l'essence (475 d, jusqu'à la fin de V). Le philosophe dépasse donc cette zone moyenne. Il n'en est pas moins, d'ailleurs, supérieur, dans l'*expérience* même, à ceux qui sont incapables de la dépasser et d'atteindre le *modèle*. Mais il est fatal que, connaissant celui-ci, il n'ait que répugnance pour ce qui en est une menteuse image, et qu'il s'enferme jalousement dans ses méditations. Or il n'en a pas le droit. Il a, en effet, pour tâche de comparer la nature humaine telle qu'elle est avec la Justice, la Beauté, la Sagesse exemplaires, afin de *combiner* ces deux sortes de choses et

d'en faire une *image d'homme*, qui puisse être chère aux dieux (VI, 501 b). La purification ascétique du *Gorgias* et du *Phédon* ne définit donc plus exclusivement la vie morale, et déjà l'on pressent la doctrine du *Philèbe*.

Mais voici la seconde question : avant que le vrai philosophe fasse l'éducation des autres hommes, comment le formera-t-on lui-même, par quelles sciences et par quelles occupations (502 c, d) ? Le terme à atteindre, c'est *l'objet le plus haut du savoir*, *l'Idée du Bien*, à laquelle tout ce qui est beau, bon, juste, utile, doit de l'être et sans laquelle est vain tout autre savoir (505 a). Le Bien, *en vue de quoi a lieu toute activité de toute âme*, n'est ni le plaisir, ni l'intelligence. Platon remet à plus tard de nous dire ce qu'il est (506 d e), et il se contente, pour le moment, d'envisager un *fruit* ou une *génération* du Bien : le Soleil. Si, maintenant, on rassemble sous l'unité intelligible d'une Idée toutes les choses visibles, objets de la vue, d'une part, et, de l'autre, toutes les choses intelligibles, objets de l'intellect, on devra dire que le Soleil est à l'égard du premier groupe, *dans le lieu visible*, ce que le Bien est à l'égard du second, *dans le lieu intelligible*. Ce sont les termes d'une proportion ou *analogie* (508 b c). Mais, pas plus que la lumière et la vue ne sont le Soleil, la vérité et la science ne sont le Bien : elles lui ressemblent seulement. Le Bien est quelque chose de beaucoup plus beau. Pareil au soleil qui, non content d'éclairer les choses, les fait même naître et se développer, il ne produit pas seulement l'intelligibilité des choses intelligibles, il leur confère encore l'*essence* et l'*existence*. Bien plus, *il n'est pas lui-même essence, mais encore au delà de l'essence* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), *la surpassant en dignité et en pouvoir* (509 b). Bref, entre le Bien et les autres Idées, il y a, semble-t-il, une solution de continuité analogue à celle qui existe entre les choses sensibles et les Idées, ou encore entre le Beau en soi et le dernier des degrés de l'ascension érotique. Il y a un exact parallélisme entre les diverses relations hiérar-

chisées de l'être et du connaître (VII, 533 c sq.). Chaque degré, dans l'ordre ascendant, est de part et d'autre une *imitation* ou une *image* du degré supérieur. Entre le non-être absolu de l'ignorance totale et l'être absolu du suprême savoir, il y a toute une échelle d'intermédiaires : copies fictives des choses naturelles par les arts, copies des réalités idéales par la nature sensible, *entre* ces copies et leurs modèles les objets symboliques de la science, enfin le Bien qui domine le monde intelligible et lui donne la vie, le Bien dont le Soleil est l'image à l'égard du monde sensible. De même la *fiction* illusoire imite la perception qui *croit* à la réalité de son objet, et, par la médiation de la *pensée discursive* (διάνοια), celle-ci imite la pure intellection.

Toutes ces relations sont rendues sensibles par le mythe fameux de la caverne (VII, déb.). Avec notre pensée asservie à des conditions congénitales et familières, nous sommes les captifs immobilisés depuis l'enfance, les yeux nécessairement fixés sur le fond de la grotte. Le chemin escarpé et pierreux qui monte vers l'entrée symbolise la difficulté de déterminer la nature et l'origine de nos opinions. Le grand feu qui brûle au dehors et dont une vague lueur éclaire la grotte, les marionnettes dont les ombres sont projetées sur le fond c'est le soleil, ce sont les objets physiques, qui décidément sont des choses artificielles. Quant aux vrais acteurs, ils restent cachés derrière la cloison du théâtre. Mais les captifs entendent l'écho de leurs voix, et ils le prennent pour le langage du vrai, attentifs surtout à observer et à retenir les coexistences et les successions des ombres sur la paroi. Quand l'un d'eux se traîne ou est traîné hors de la grotte, ses yeux éblouis ne peuvent rien discerner. Pour les ménager, il doit se contenter de l'*image réfléchie* des choses. C'est le symbole de l'*ascension* de l'âme vers la vérité, par l'intermédiaire des notions mathématiques. Beaucoup d'obscurités subsistent, surtout par rapport à l'existence des choses sensibles. Quand plus tard, dans le

Timée, Platon tentera d'expliciter sa doctrine, ce sera pourtant encore sous la forme mythique, la seule que comporte un domaine qui n'est pas celui de la pensée pure. Or déjà, dans le livre X (596-598), le célèbre exemple des trois lits : celui de la *Nature,* autrement dit l'essence même du Lit, son Idée ou sa forme ; celui de l'art du menuisier, qui en est une imitation ; celui enfin qui est une image peinte du précédent, — nous met en présence d'un dieu artiste ou *démiurge*, mais qui est l'auteur des essences et non, comme le sera le *Démiurge* du *Timée*, de simples copies de ces essences. Serait-ce donc l'Idée même du Bien ?

Ce qu'en revanche la *République* expose très clairement, ce sont les stades de l'éducation philosophique, et surtout ceux qui constituent la *propédeutique* (536 d) à la dialectique. Au-dessus de la gymnastique et de la musique, de laquelle est sévèrement exclue, comme on sait, la traditionnelle étude des poètes, il y a des formes de la culture, qui n'ont d'objet qu'à la condition de sortir des contradictions dans lesquelles s'embarrasse l'expérience, qui obligent par conséquent à distinguer le sensible de l'intelligible et à *réveiller* l'intellect. Or cela n'arriverait pas, si la collection des unités, ou le nombre, était un objet immédiat de la perception sensible. Celle-ci, en effet, nous montre *la même chose à la fois une et plusieurs à l'infini*. Pour lever la contradiction, il faut donc envisager l'unité en elle-même, ce dont l'intellect seul est capable (524 d sqq.). Voici donc une première science propre à élever l'âme, la science de l'unité et du nombre, pourvu du moins qu'on la détache de ses usages purement utilitaires. Mais il est manifeste, pour celle-ci comme pour les suivantes : géométrie à deux dimensions, géométrie de la troisième dimension (τρίτη αὔξη), astronomie, harmonique, — que Platon entend dépasser le degré d'abstraction où les Pythagoriciens avaient conduit ces sciences ; qu'il ne veut pas se contenter, comme eux, de réduire l'expérience à des relations numériques ou à

des constructions figurées; qu'il voit là seulement la base de spéculations mathématiques plus relevées, plus propres à affranchir l'esprit. L'astronomie et l'harmonique fournissent seulement des *exemples* et des *problèmes*, grâce auxquels on s'élèvera aux *vraies figures* et aux *vrais nombres*, au mouvement *réel*, aux *consonances* mutuelles des nombres (1). S'il attache tant de prix à la géométrie des solides, c'est sans doute parce que, sous la direction d'un maître habile (peut-être Théétète), il en espère de tels fruits. C'est en ce sens encore que la *logistique* ou l'art du calcul, utilisée seulement à traiter des problèmes pratiques ou récréatifs, et l'arithmétique, étude des propriétés intrinsèques des nombres, sont, contrairement à l'usage grec, constamment jointes l'une à l'autre par Platon (VII, 522-531).

La dialectique, qui est *le faîte* de l'éducation philosophique, est caractérisée par deux images : elle suppose une marche *régulière* (μέθοδος), qui est une *ascension* (ἐπάνοδος), et elle procure une *vision*, c'est-à-dire une intuition. Quand Platon dit qu'il faut faire accomplir *à l'âme tout entière* une *évolution*, pour la *détourner* de la vision obscure du devenir vers l'être et vers ce qu'il y a dans l'être de plus lumineux, c'est à l'éducation scientifique qu'il pense. Mais, cela fait, il s'agit de *tourner* vers ce point lumineux, le Bien, l'*organe* qui dans l'âme est fait pour cette vision ; il envisage alors *la façon la plus efficace* de produire une telle *conversion*, et c'est la dialectique (518 cd). Dans cet acte décisif les *spécialités* scientifiques (τέχναι) n'ont qu'une part de *collaboration* ; elles donnent à l'âme l'attitude qu'il faut pour obtenir cette *vision d'ensemble*, dont seul est capable le dialecticien (σύνοψις, συνοπτικός, 537 c). De part et d'autre, la méthode sera donc

(1) Le fameux nombre géométrique de VIII, 546 b c, qui a donné lieu à tant de discussions (cf. III, 857,1 ; XXI, II, n° 34 II et III, n° 78 ; James Adam, édition de la *République* ; Gust. Kafka, *Philologus*, LXXIII, etc.) est peut-être un exemple de ces spéculations.

différente, tout en restant pourtant dans la sphère de l'intelligibilité pure et sans rien demander aux sens. Mais, reprenant une indication du *Phédon* (100 b sqq.), Platon explique comment on n'y use pas pareillement de l'*hypothèse*. Dans ces symboles de vérité que sont les mathématiques, elle est un principe à partir duquel on descend aux *conséquences* qui en dépendent. Dans la dialectique, elle n'est qu'un *point d'appui* pour s'élever graduellement au contraire jusqu'à un terme *anhypothétique*, qui servira ensuite de principe à partir duquel on fera la même opération descendante que dans l'autre cas (VI, 510 b sqq. ; VII, 533 c sqq.); c'est l'épreuve de la thèse par l'accord des conséquences entre elles et avec celle-ci. Le moyen de faire cette épreuve, c'est le dialogue conduit selon des règles techniques définies, un art savant, comme disait le *Cratyle*, d'interroger et de répondre. La procédure de la dialectique platonicienne n'est pourtant pas encore pleinement élaborée.

Cette éducation du philosophe, si différente de la discipline de mortification du *Phédon* ou de l'élévation mystique du *Banquet*, amène Platon à concevoir l'âme comme une réalité intermédiaire, et qui doit toucher aux deux extrêmes qu'elle a pour fonction de lier. Une idée nouvelle, présentée explicitement comme telle (1), se fait jour dans la *République*, celle de la composition de l'âme. Cette innovation est liée en outre au postulat fondamental de la politique platonicienne, savoir que la société est l'image des individus qui la composent (IV, 435 e sq.). Par conséquent, les caractères du tout social sont, grossis, plus aisés à déchiffrer que ceux des unités composantes ; mais, de part et d'autre, c'est le même texte (435 a b; II, 368 d). Or l'État juste doit être composé; il doit comprendre une partie moyenne destinée à unir les deux autres. Il exige la division du travail, *l'appropriation de l'activité* (οἰκειοπραγία, 434 c) et de l'aptitude à leur objet naturel; sans quoi les efforts

(1) IV, 435 b c, 436 a b, 440 e, 441 c. Les vagues indications de *Georgias* (493 a b) et de *Phédon* (68 b sqq.) ne sont que des pressentiments.

se dispersent et se dépensent à contretemps (1). Cette unité complexe, consistant en une harmonie, sera donc aussi celle de l'âme. Il y a en elle trois fonctions distinctes ; ce qui le prouve, c'est qu'elles peuvent être définies chacune dans son essence ou sa forme à part de celle des autres. Par l'une, elle est liée au sensible : ce sont ses *appétits* (τὸ ἐπιθυμητικόν, *sc.* μέρος), les tendances, telles la faim et la soif, qu'elle tient de son corps et qui visent au plaisir. A cette fonction s'en oppose une autre qui tend à l'intelligible et au vrai, qui réfléchit sur la première et la combat au besoin : c'est le *calcul de la raison* (λογισμός, τὸ λογιστικόν). Entre ces deux extrêmes, une troisième fonction en opère la synthèse, donnant à la raison l'action sur ce qui en est dépourvu, rendant ceci docile à son autorité : c'est l'*énergie du vouloir* (θυμός, θυμοειδές). Une bête fauve, un homme, un lion, voilà le monstre triple qu'est l'âme de l'homme (cf. IX, 588 c sqq.). Le mal de l'âme, ce sera donc que chaque fonction ne soit plus appropriée à son objet, que celle qui doit obéir commande, ou inversement, et que la fonction souveraine soit trahie par son auxiliaire naturel : ce sera, ou l'intempérance qui trouble l'harmonie hiérarchisée des fonctions, ou l'injustice qui en bouleverse le rapport, de toute façon le principe de la pire infortune (IX, 577 sqq.). En conséquence de cette conception, si l'âme doit être immortelle, ce n'est plus, comme dans le *Phédon*, en raison de sa simplicité. De nouvelles raisons sont donc nécessaires. Platon alléguera la beauté de l'assemblage qui unit deux opposés par une médiation harmonieuse ; ou encore la nécessité de la constance du nombre des âmes composées, car un accroissement de leur nombre se ferait aux dépens de la nature mortelle, dont ce serait à la fin la disparition totale : renversement curieux du premier argument du *Phédon*. A la vérité, ces âmes sont envisagées dans leur *condition présente*, c'est-à-dire unies à un corps qui empêche d'en discerner la

(1) II, 369 b-374 e. Cf. *Charm.*, 161 e sqq.

vraie nature, comme les coquillages et les algues masquent la beauté de Glaucus, le dieu marin. Mais cette vraie nature, qui *apparente* l'âme à l'éternel et au divin, est-elle une *forme composée* ou une *forme simple*? Platon n'en décide point (X, 608 d-612 a). Une fois de plus, nous sommes en face d'un point de doctrine qui appelle des développements ultérieurs.

Le mythe célèbre d'Er, l'homme qui a passé douze jours dans l'Hadès et qui, n'ayant pas bu l'eau du fleuve Insouciance (*Amélès*) dans la plaine d'Oubli (*Lèthè*), peut raconter le grand voyage, contient un nouvel essai d'eschatologie. On y trouve, intimement liées, une cosmologie, fort obscure d'ailleurs, et une théorie de la destinée humaine. Dans la première, il est question d'une colonne de lumière qui traverse le ciel et la terre, et qui en attache les pôles l'un à l'autre, probablement l'axe du monde; puis, du *fuseau de la Nécessité*, avec sa tige, son crochet et son bouton, et au moyen duquel se font toutes les révolutions célestes; enfin de la constitution de ce bouton, formé de huit boutons de dimensions et de couleur différentes, emboîtés les uns dans les autres, ne participant pas avec la même vitesse au mouvement du fuseau, rendant chacun une note différente, et qui représentent, la terre étant supposée au centre, le ciel des fixes, les cinq grandes planètes, enfin le soleil et la lune. Ce qu'il y a de plus intéressant d'autre part dans l'eschatologie proprement dite, c'est la conception de la prédestination des âmes. Celles-ci, en vertu du code pénal qui leur est propre, sont admises tous les mille ans, à moins de fautes exigeant une plus longue expiation, au choix d'une nouvelle vie terrestre. Des *exemplaires de vies*, conditions animales ou conditions humaines, sont placés devant elles, et le sort fixe pour chacune le rang dans lequel elle choisira. Mais, comme le nombre des lots est supérieur à celui des âmes, la dernière n'est pas gravement lésée. Il leur est dit que chacune *a la responsabilité de son choix*, et que *Dieu n'y est pour rien*, que chacune aura, pour la conduire dans la vie,

le *démon* qu'elle se sera donné. Pendant qu'elles expiaient les fautes de leur précédente existence, les âmes n'avaient pas oublié celle-ci. Ces anciens damnés sont donc prudents dans leur nouveau choix. Mais, parmi les bienheureux, ceux qui doivent leur félicité, non pas à la philosophie, mais à ces vertus de hasard dont parlait le *Ménon*, choisissent souvent sans réflexion, et mal. Chaque âme, son choix fait, peut lire son destin tout entier, et ce destin est irrévocable, étant lié au mouvement même des astres. Car *les Destinées* (Μοῖραι), filles de la Nécessité : Lachésis qui préside à l'option des sorts, Clotho qui les file, Atropos qui les sanctionne, ont un rôle dans le mécanisme des révolutions célestes. Au reste le passage de chaque âme, avec son démon *gardien*, sous le trône de la Nécessité marque assez qu'elle n'a plus désormais qu'à dérouler sans retour les conséquences du choix qu'elle a fait avant d'entrer dans la vie. A-t-elle mal choisi ? Son unique ressource est donc alors, semble-t-il, d'apprendre du philosophe à se bien comporter en face de son destin présent, et à être capable, quand l'heure en reviendra, de faire un meilleur choix.

La conception de l'âme juste, l'éducation des philosophes, tout cela tend à montrer comment un État juste pourra être réalisé. Depuis le milieu du ve siècle, de perpétuelles révolutions intérieures, un état de guerre presque continu, n'avaient fait qu'aggraver dans presque toute la Grèce la décomposition sociale. Thucydide a tracé un tableau saisissant de ce désordre qui, dit-il, était le même partout (III, 82). Il ne semble donc pas que la pensée d'une réforme sociale puisse être imputée chez Platon à des tendances utopiques particulières. Quelque temps auparavant, deux hommes, dont les attaches philosophiques sont mal connues, Phaléas de Chalcédoine et le célèbre ingénieur Hippodamus de Milet, avaient eu la même pensée. Peut-être même des comédies, telles que les *Oiseaux* d'Aristophane (414) ou son *Assemblée des femmes* (392), attestent-elles que

cette attente d'une cité meilleure hantait les imaginations. La conviction d'une perversion graduelle faisait penser qu'il suffirait, pour guérir, de renverser le cours du temps, de revenir aux institutions du passé ou à celles de peuples arriérés comme les Hyperboréens ou les Sauromates, chez lesquels, témoin plus tard le péripatéticien Dicéarque, les esprits les plus positifs n'hésitaient pas à trouver des vestiges de l'âge d'or. Enfin il existait, en Grèce même, des régimes économiques et sociaux archaïques, comme ceux de Sparte et de la Crète, qui exerçaient une véritable fascination sur l'esprit des politiques aristocrates dans les cités démocratiques.

Le point de départ de Platon, c'est une étude des conditions générales du développement qui a conduit les sociétés à la corruption et à l'injustice. — La société est un fait naturel, car elle se fonde sur le besoin, qui appelle la coopération et l'échange des services. La multiplicité des besoins auxquels un seul homme ne peut satisfaire a, en effet, *rassemblé dans le même habitat une pluralité d'hommes, en tant qu'associés et auxiliaires mutuels*. Aussi longtemps que *la communauté est réduite aux besoins élémentaires*, la division du travail qui s'y établit est un bien pour tout le monde. Mais, à mesure que se développent les relations nécessaires du groupe avec d'autres groupes, on se met à produire au delà des besoins, et pour exporter. Une inflammation morbide générale fait bourgeonner alors sur le tronc social primitif une foule de besoins de luxe, et, pour les satisfaire, autant de gens inutiles, parasites inévitables d'un organisme malade. Le territoire devenu trop petit pour la densité accrue de la population, on cherche à l'agrandir par la guerre. Or, tandis que la division du travail se multipliait au point de devenir un fléau, on négligeait de spécialiser la fonction guerrière. Et pourtant une société a besoin d'hommes choisis, formés, institués pour en être les gardiens. Mais des gardiens qui ne seraient que guerriers ne risqueraient-ils pas d'être aussi intraitables pour ceux qu'ils ont fonc-

tion de protéger que pour les ennemis? Le véritable gardien doit donc être en même temps philosophe, allier la sagesse au courage (II, 369 b-376 c).

Cependant le principe même de la spécialisation des fonctions exige que la fonction de gouvernement soit distinguée de la fonction guerrière. Il est donc nécessaire que, tout d'abord, les bâtisseurs de la cité future sachent discerner, parmi les enfants, ceux qui sont aptes par leur naturel à former plus tard de bons gardiens, ayant le souci du bien général. Un système bien réglé d'épreuves permettra ensuite d'opérer une sélection entre ceux qui doivent être les *dirigeants* et ceux qui doivent leur servir d'*auxiliaires* et d'*agents* (III, 413 c sqq.). Jusque vers dix-sept ou dix-huit ans, l'éducation est la même pour tous. A ce qu'on en a déjà dit, il suffira d'ajouter qu'ils la reçoivent en se jouant, car la contrainte est exclue d'une bonne éducation. Mais, à ce moment, les études sont interrompues par une pratique plus intense des exercices physiques et militaires. A vingt ans, ceux qui ont mérité d'aller plus loin étudient les sciences dans leurs rapports, et d'un point de vue synthétique : cette nouvelle épreuve, qui permet de reconnaître les dialecticiens, est la condition d'une autre promotion. Elle se fait à trente ans, et cinq ans sont consacrés à l'étude de la dialectique. Alors commence pour les élèves l'épreuve la plus longue. Pendant quinze ans, ils devront redescendre dans la caverne, se mêler aux autres hommes, remplir des emplois militaires et administratifs. A cinquante ans enfin, ceux qui se seront distingués autant dans la pratique que dans la spéculation seront élevés à la dignité de magistrats. Mais c'est là pour eux une charge, qu'ils assument seulement à tour de rôle comme une nécessité, et ils demeurent philosophes (VII, 535 sqq.) Notons un dernier trait de l'éducation platonicienne des compétences : elle vaut pour les femmes comme pour les hommes; car, à aptitude égale, il n'y a aucune raison qu'elles ne remplissent pas toutes les fonctions. Les

différences des individus ne doivent être envisagées que par rapport à ce qu'il s'agit de faire, et ce sont elles qui décident de la fonction qu'ils doivent remplir, pour le bien de tous (V, 451 b sqq.).

Des occupations si nombreuses et d'une dignité si éminente ne permettent pas aux gardiens de s'employer en outre à leur subsistance. Elle leur sera fournie par une troisième classe, qui n'aura d'autre office : agriculteurs, ouvriers, commerçants de tous ordres. Cette masse du peuple a donc pour unique fonction de servir, pour unique vertu, d'obéir. Mais ce n'est pas à dire qu'elle soit héréditairement enfermée dans cette servitude. Le principe de la sélection exige en effet qu'à des enfants de la *race d'airain* on donne, si leur naturel les y prédispose, l'éducation réservée aux *races d'argent* et *d'or*, aux guerriers et aux magistrats. Inversement, les enfants dégénérés de ceux-ci seront, s'il le faut, rétrogradés. L'individu est en effet l'instrument de la seule fonction sociale qu'il est apte à accomplir : il n'y a ni plusieurs cités en une seule, ni, en un seul, plusieurs citoyens (III, 415 sq. ; IV, 423 c sq.). La solidarité de fonctions, dont chacune a son organe approprié, voilà donc ce qui donne à l'État de Platon la plus haute unité, et ce qui lui confère à la fois justice et tempérance, puisque chacun y est attaché à la fonction dont il est l'organe, puisque la hiérarchie des fonctions y est assurée, puisque la sagesse est la vertu de ceux qui y commandent, et le courage, de leurs auxiliaires.

On sait comment Platon a entendu assurer cette unité par un communisme généralisé et rigoureusement réglé. Habitant en commun la portion du territoire où ils seront le mieux placés pour remplir leur double fonction tutélaire, les gardiens n'auront aucun bien qui leur soit propre, car entre amis tout est commun ; ils habiteront ensemble, prendront ensemble leurs repas. Entre leurs mains, ni or ni argent sous quelque forme que ce soit : monnaie, vaisselle ou parure. La propriété indi-

viduelle n'est permise, sous la condition de payer aux castes supérieures le tribut nécessaire, qu'à la dernière classe, et maintenue d'ailleurs dans de justes limites; car, opulente, celle-ci oublierait sa fonction; pauvre à l'excès, elle manquerait des capitaux indispensables à l'exercice de son industrie; enfin l'antagonisme des riches et des pauvres, fléau des États de fait, ne tarderait pas à reparaître. De même que l'individualité de la propriété, celle de la famille n'est accordée, toujours sous le contrôle des magistrats, qu'à la caste inférieure. Quant aux gardiens, leurs unions avec des femmes, qui sont leurs pareilles par l'éducation, sont établies par un tirage au sort qui cache un choix savant des chefs, défaites et refaites selon la décision de ceux-ci, soumises pour la procréation à des règles étroites. L'*exposition* est prescrite à l'égard des enfants nés hors du temps permis, la mort, à l'égard des mal venus ou des vicieux. D'une part en effet la population doit être constamment maintenue au niveau nécessaire, et d'autre part le législateur prend garde, en bon éleveur, que son *troupeau* ne dégénère. Un *bercail commun*, avec des serviteurs appropriés, reçoit tous les enfants issus de ces unions eugéniques, et les mères leur apportent indistinctement leur lait. De la sorte, la famille indivise semble à Platon réaliser la plus belle unité, au service du bien général, et chez ceux dont la fonction est de l'assurer : il lui a suffi de substituer à la parenté par consanguinité cette forme de parenté que les anciens avait constatée chez certains peuples barbares, et que les modernes ont appelée « parenté par classification »; la relation de l'âge détermine seule l'espèce et le degré de la parenté. Reste enfin la question du passage de la société actuelle à la société juste. Pour qu'il s'accomplisse, il suffit que les philosophes soient investis, par un coup d'État, de l'autorité absolue : alors, ils relégueront aux champs tous les habitants âgés de plus de dix ans, ne gardant près d'eux, pour les former selon leurs principes, que de très jeunes sujets, non encore corrompus. Ainsi, conclut Platon avec une décon-

certante sérénité, s'établira, *le plus vite et le plus aisément du monde*, la cité idéale (VII, fin).

Cette cité, dans sa pensée, c'est, bien entendu, la cité naturelle et normale. Toutes les formes politiques de fait sont, à des degrés divers, des dégénérations d'un gouvernement aristocratique parfait, celui de la cité saine. De plus, la société étant l'image des individus qui la composent, réciproquement un caractère individuel symbolisera un type politique, et une succession généalogique, la suite déterminée de ces dégénérations. C'est l'idée qui inspire ce tableau, merveilleusement vivant et coloré, qui montre dans le livre VIII et une partie du livre IX l'*homme timarchique*, dominé par l'orgueil et l'ambition, pure volonté sans conscience et sans cœur, engendrant l'*homme oligarchique*, qui ne connaît que l'appétit des jouissances, celui-ci à son tour engendrant l'*homme démocratique*, indiscipliné et envieux, dont le fils est enfin le tyran. Voilà donc, d'après la *République*, les quatre mauvais gouvernements, dont chacun porte en lui-même le germe fatal de sa corruption en une forme encore pire. Mais comment l'État aristocratique a-t-il bien pu jamais dégénérer de lui-même? C'est qu'il suppose des conditions si exactement réglées que la moindre faute de calcul chez les magistrats suffit à compromettre l'harmonieuse unité de l'ensemble.

6. *Phèdre*. — Jusqu'à présent la doctrine de Platon nous est apparue comme étant, jusque dans la politique, une interprétation pythagorique du socratisme. Mais l'évolution de sa pensée se poursuit, en s'appliquant aux thèmes anciens pour les expliciter ou les envisager d'un nouveau point de vue. Le *Phèdre* en est un exemple : il prolonge le *Banquet*, il précise le *Gorgias*, il complète, en les modifiant, les doctrines sur l'âme du *Phédon* et de la *République*, et il annonce les doctrines des derniers dialogues.

A un discours de Lysias sur l'amour, Socrate oppose un autre discours, où les mêmes idées sont reprises suivant une

meilleure méthode. Mais les idées développées ne sauraient être quelconques, car c'est selon la vérité, et non selon des vraisemblances illusoires, qu'il convient de parler : il n'y a pas de rhétorique sans une philosophie. Autrement, la rhétorique est incapable d'être une *conduite des âmes*. Aux artifices extérieurs dont s'enorgueillissent, comme de merveilleuses découvertes, ses maîtres les plus fameux, Platon oppose sa méthode dialectique. Mais il ne la définit plus seulement par la nécessité de s'accorder avec soi-même et avec les autres sur ce qui est en question, comme dans le premier discours de Socrate (237 b sqq.), ni comme le *rassemblement* synoptique d'une pluralité sous l'unité de l'Idée (συναγωγή). Il insiste, comme il ne l'avait jamais fait auparavant, sur le détail et l'ordre des intermédiaires qui, ainsi rassemblés, unissent le multiple à l'un : l'unité de l'essence, comme celle d'un animal qu'il s'agit de découper sans l'écharper, doit être, par une *division* méthodique, décomposée *en ses articulations naturelles* (265 c sqq.). Or on verra quelle place tient ce procédé dans les dialogues de la vieillesse. En outre, la caractéristique littéraire de ceux-ci est déjà indiquée : un écrit (c'est le sens du mythe égyptien de Theuth, l'inventeur de l'écriture) ne vaut que si ceux qui le lisent y cherchent seulement un moyen de se ressouvenir des leçons qu'ils ont entendues. Infiniment plus précieuse est la parole du vrai philosophe : elle sème dans les âmes la vérité et prépare une éternelle moisson (274 b sq.). Enfin, en affirmant que l'étude de la nature universelle est condition de la connaissance de l'âme, en concevant celle-ci comme une chose qui, se mouvant soi-même et mouvant ainsi tout le reste, est le principe inengendré et impérissable du devenir, en trouvant là une preuve nouvelle de l'immortalité (269 e sqq., 245 c sqq.), le *Phèdre* (1) prépare le *Timée* et le dixième livre des *Lois*.

(1) Ce sont tous ces pressentiments de la dernière philosophie qui, joints à d'autres raisons, ont conduit à l'hypothèse d'une refonte postérieure du *Phèdre* (XI, II, 444 sq.).

Le mythe éclatant dans lequel Platon, utilisant une représentation figurée traditionnelle dont il nous reste des exemples, a dépeint l'âme comme un attelage ailé que mène un cocher, est encore un exemple de l'intérêt singulier du *Phèdre*. Il reprend en effet la conception de la composition de l'âme, que la *République* liait à l'existence actuelle, et, en la rapportant à l'existence supra-empirique, qui précède la chute de l'âme dans un corps, il devance le *Timée*. En effet, les coursiers que conduit l'intellect sont, l'un la volonté, l'autre la concupiscence. Or, dans la révolution circulaire que nos âmes accomplissaient, avec celles des dieux, c'est-à-dire avec les astres et les grandes régions élémentaires qui séparent ceux-ci de la terre, dans ce *lieu supra-céleste* qui surplombe le ciel astronomique, il arrive que le cocher soit maladroit, que les coursiers, et surtout celui qui est naturellement indocile, ne lui obéissent pas. Ainsi une faute originelle précipite l'âme de son divin séjour. Mais, en tombant dans la matérialité du corps, elle y apporte, ses prédestinations astrales, qui déterminent à la fois, et ses affinités électives, et sa hiérarchie dans l'ordre des valeurs humaines : au premier rang, l'âme du philosophe ou du parfait amant, au dernier, celle du tyran. L'eschatologie qui complète cette conception n'ajoute rien, il est vrai, à celle de la *République*. Mais ce que le *Phèdre* achève d'éclairer, c'est le rôle de l'amour, fonction essentielle de l'âme, condition de la réminiscence. L'âme déchue garde dans la vie terrestre, comme un trésor secret, des souvenirs plus ou moins riches des réalités absolues qu'elle a jadis contemplées; si l'amour philosophique est la plus haute forme du *délire* ou de l'enthousiasme, c'est que, dans l'émotion suscitée par la vue de la beauté, il est capable de réveiller ces souvenirs endormis.

7. *Théétète*. — La *maïeutique* du *Théétète* est un développement de cette conception. A propos de la recherche d'une définition du savoir, Platon y montre en effet quels *fruits* peut produire un amour bien conduit dans un esprit bien

fait, et qu'un examen préalable aura désigné pour cette initiation. Tel est précisément le jeune Théétète qui, parmi les élèves du mathématicien Théodore de Cyrène, est celui qui donne les plus belles promesses. Promesses que devait tenir sa courte vie : auprès de Platon et dans l'Académie, il a fait faire des progrès décisifs à l'étude des irrationnelles, à la théorie des nombres et à la géométrie des solides. Or, ce fameux accouchement des esprits, qui n'apparaît que dans le *Théétète* et qu'on ne retrouvera plus dans les dialogues ultérieurs, est une transposition de la réminiscence, destinée elle-même à disparaître. Ce qui en fait l'intérêt, c'est qu'elle définit la fonction de l'éducateur et du maître, non plus comme une fonction de génération, mais d'assistance et de critique : s'entremettre pour procurer aux âmes le commerce propre à les féconder ; les aider par sa présence et son action à mettre au jour, au bon moment, le fruit dont elles sont grosses ; juger enfin de ce qu'il vaut, s'il est normal et viable ou s'il n'en a que la trompeuse apparence.

Le *fruit*, dont il s'agit à présent d'accoucher Théétète et qui sera soumis à l'épreuve nécessaire, c'est la conception qu'il se fait du savoir. Définir le savoir par la sensation, en accord avec les doctrines de Protagoras et des Héraclitéens, c'est se condamner à dire que tout ce que je me représente est, à tout moment, vrai pour moi. Comme chacun peut en dire autant, il faudra, ou bien que le vrai soit affaire de majorité (171 a), ou bien qu'il existe, à part de la vérité selon le *modèle* humain une vérité qui ne dépende ni du jugement de chacun, ni de celui de plusieurs, mais de ce que les choses sont par *nature* dans *la propriété de leur essence* et selon le *modèle divin*. Cette affirmation du dualisme de l'intelligible et du sensible s'accompagne en outre, avec la hautaine peinture du philosophe, seul homme *libre* au milieu d'un peuple d'*esclaves*, de déclarations favorables à une attitude, que la *République* semblait avoir abandonnée : *là-bas*, c'est *le lieu pur de maux*,

tandis que le mal est inhérent à la vie terrestre; il faut s'évader le plus tôt possible *d'ici là-bas*, afin de réaliser *l'identification avec le divin* (171 d-177 b). Il faut donc dépasser le sensualisme. Or comment concevrons-nous nos sens ? Comme étant nos machines perceptives, ou comme étant seulement les *instruments* (ὄργανα), *par le moyen* desquels perçoit notre âme elle-même ? De la seconde manière ; car de nos sens l'âme reçoit seulement une matière, les affections du sujet. Et la perception est proprement l'acte par lequel elle *coordonne* (συλλογισμός) et met *en rapport* (ἀναλόγισμα) ces données en des jugements universels. Dans ceux-ci elle affirme l'existence ou la non-existence d'une chose, qui est ce qu'elle est et autre que ses corrélatifs, une ou multiple, douée de qualités par lesquelles elle ressemble à d'autres ou en diffère. Sans ces *points de vue synthétiques* (τὰ κοινά) : être, relation, quantité, qualité, qui représentent le premier essai connu d'une table des « catégories » de la pensée, il n'y a pas de perception (184 b sqq.).

Puisque le savoir n'est pas la sensation, mais le jugement de l'âme sur la sensation, et non pas certes celui qui est faux, dira-t-on que le savoir est le *jugement vrai* (δόξα ἀληθής) ? Ainsi se trouve posé (187 b sqq.) le problème de l'erreur, dont la discussion remplit le reste du dialogue. Or, que l'on considère le jugement faux dans sa nature logique ou bien comme acte psychologique, il apparaît également inconcevable : car il est impossible que, *à la fois*, on ne sache pas ce qu'on sait, ou qu'on sache ce qu'on ne sait pas. L'expliquera-t-on par une *méprise* (ἀλλοδοξία) ? Le but que l'on *visait*, on le *manque*. Cependant, si l'acte de penser consiste en *un entretien silencieux de l'âme avec elle-même*, tour à tour interrogeant et répondant jusqu'à ce qu'elle ait *déterminé* l'objet qu'elle a en vue (189 e sq.), on ne comprend pas comment l'âme pourrait penser autre chose que ce qu'elle pense. Envisageons donc plutôt le jugement faux dans sa genèse. Supposons que Mnémosyne ait mis dans nos âmes une cire, plus ou moins molle, plus ou moins pure,

selon les individus. Sur cette cire prenons l'*empreinte* de tout ce dont nous voulons garder mémoire. Tant que l'empreinte subsiste, nous nous souvenons et nous savons, ou le contraire si elle s'efface. Or l'erreur ne peut naître, semble-t-il, que lorsque nous essayons d'accorder une perception présente avec un de ces *signalements* mnémoniques, qui sont ainsi empreints dans l'âme. Il arrivera par exemple que, voyant Théétète, j'applique cette vision au signalement de Théodore, ou inversement, comme quand on veut mettre au pied gauche le soulier du pied droit. Ainsi l'erreur n'est pas une connaissance fausse, c'est une fausse *reconnaissance*, un désaccord de la connaissance-perception avec la connaissance-souvenir (191 c sqq.).

Mais, en faisant consister l'erreur dans l'acte d'une telle synthèse, ne s'expose-t-on pas à ne plus pouvoir l'expliquer, quand les éléments de la synthèse sont, non pas l'un une perception et l'autre une pensée, mais tous deux des pensées? Ainsi, quand on dit que 11 est la somme de 5 et de 7. Peut-être se représenterait-on assez bien ce qui arrive alors, en comparant l'âme à une volière. Pour la remplir, il a fallu *se procurer* les oiseaux (κεκτῆσθαι). On les possède. Mais veut-on en *avoir* un en main (ἔχειν), pour l'employer à quelque usage? C'est une autre affaire : on voudrait une tourterelle, et l'on attrape un ramier. Ainsi notre âme, au lieu de 12, a attrapé 11 dans la volière des connaissances qu'elle possède, sans les avoir toutes, au moment voulu, à sa disposition. Cette distinction célèbre de la possession virtuelle et de la possession actuelle, dont Aristote se contentera de changer la terminologie, ne fait pourtant que réveiller des difficultés antérieures: n'arrive-t-il pas en effet ainsi qu'on sait ce qu'on ne sait pas, et qu'on ne sait pas ce qu'on sait? Impossible donc de définir l'erreur, tant qu'on ne saura pas ce qu'est le savoir (197 a sqq.). Il y a des gens (sur leur identité les historiens ne s'accordent pas) pour qui, si le savoir est *le jugement vrai accompagné de*

sa justification (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου), alors il n'y a de savoir que des *syllabes* des choses : un savoir des complexus qui se développent dans le discours, mais non de leurs *lettres* (στοιχεῖα) (1) ou éléments de ces syllabes, lesquels sont *injustifiables* et *inconnaissables*, perçus seulement par intuition. Et pourtant, si ceux-ci ne sont pas connaissables, comment le composé le sera-t-il ? Au surplus, en quelque sens qu'on retourne cette définition du savoir, elle ne peut, en dernière analyse, signifier que ceci : le savoir est le jugement vrai accompagné du savoir (201 c sqq.). Simple tautologie. Pareil aux premiers dialogues, le *Théétète* n'aboutit donc pas. Mais, si de tous les fruits que portait en elle l'âme de Théétète, aucun n'a paru digne d'être nourri et élevé, du moins, grâce à cette épreuve, a-t-il quelques chances d'être une autre fois plus heureux.

8. *Parménide.* — L'interprétation de ce dialogue est un des problèmes les plus controversés que pose la philosophie de Platon. Sa parenté avec le *Théétète* est du moins très probable : tandis que celui-ci, analyse critique de la notion du savoir, évoquait dès son début le socratisme éléatisant de Mégare, mais réservait, par crainte et par respect, l'examen de la thèse proprement éléatique (180 d sqq., 183 c sqq.), l'autre met aux prises cette thèse et le socratisme, tel que le comprend Platon, et il paraît bien vouloir être, symétriquement, une analyse critique de la notion de l'Être.

La dialectique de Zénon cherche à montrer que, si on admet l'existence de la pluralité, la même chose réunit en soi des déterminations opposées. Or, ce sont ces contradictions dans le sensible qui ont conduit à poser des essences intelligibles (γένη, εἴδη), dont chacune est participée par une pluralité de choses sensibles. Trouvera-t-on donc dans telle ou telle de ces essences la même contradiction interne, de sorte que le Mouvement-en-soi par exemple devienne le Repos-en-soi, ou inversement ?

(1) C'est ainsi que, au temps de Platon, στοιχεῖον, la *lettre* de l'alphabet, a commencé de prendre le sens d'*élément*. Cf. XL, 14 sqq., 24 sq., et ici p. 273.

Voilà le point de départ du *Parménide*. Mais avant d'aborder cette question, une critique de la théorie des Idées est mise par Platon dans la bouche du vieux Parménide, s'adressant à Socrate encore jeune.

Tout d'abord, pourquoi hésiter à poser, à côté des Idées du Beau, du Bon, du Juste, du Mouvement, etc., des Idées des réalités empiriques, et même des choses les plus viles, de la boue, de la crasse, du poil? Cette timidité n'a pas de raison et la théorie doit aller au bout de ses exigences logiques. — Une difficulté plus grave concerne l'existence des Idées, non pas seulement *à part* les unes des autres, mais encore *à part* des choses qui en participent. Que cette participation, en effet, ait lieu à l'égard de la totalité de l'Idée, celle-ci alors, quoique une et simple, devient immanente à une pluralité de choses diverses. Qu'elle n'absorbe au contraire qu'une partie de l'Idée, celle-ci perd alors sa simplicité absolue. — Dira-t-on que c'est la forme unique sous laquelle se rassemblent, par exemple, plusieurs hommes spécifiquement semblables? Alors, pour rassembler ces choses sous cette forme, il faut une autre unité formelle pour fonder leur similitude mutuelle, puis une troisième, et ainsi à l'infini. Platon a donc déjà rencontré sur sa route (1) l'argument du *troisième homme*, qu'Aristote utilisera plus tard contre lui. — Se représenter cette forme comme un *concept* (νόημα), existant seulement en nos âmes, susciterait, d'autre part, de nouvelles difficultés : ou bien, par la participation au concept, tout devient pensée, ou bien au contraire rien n'est pensée, n'étant pas le concept même. — Si enfin l'Idée est un *modèle*, la chose sensible une *copie*, et la participation une *imitation*, ou bien l'Idée cessera d'être un absolu et un sans-pareil, ou bien on retombera dans les difficultés du *troisième homme*.

Après la participation, on envisagera les conséquences

(1) Polyxène, à qui l'invention en est attribuée, passe pour être un élève du mégarique Bryson (cf. ici p. 165).

mêmes de la conception d'Idées transcendantes au sensible. Si elles sont pour nous des objets de connaissance, elles nous sont relatives, elles ne sont plus en soi. Le sont-elles néanmoins, et relatives seulement les unes aux autres? Alors les choses sensibles n'ont plus aux Idées qu'un rapport d'*homonymie*; elles deviennent de véritables absolus, relatifs seulement les uns aux autres. Le monde des Idées (objection qu'on retrouve encore chez Aristote) apparaît donc comme une doublure superflue de notre monde, et la Science-en-soi, seule adaptée à des Choses-en-soi, ne pourra appartenir qu'à Dieu, qui, ainsi enfermé dans une sphère hétérogène à la nôtre, sera aussi inconnaissable pour nous que nous le serons pour lui.

Est-ce à dire pourtant qu'on doive renoncer à la détermination des essences ? On ne saurait plus alors où se prendre, et ce serait la ruine de toute recherche dialectique. La question est plutôt de savoir *comment doit être conçue l'existence* de ces Idées, et d'être en état de suivre l'adversaire jusque dans la profondeur de ses objections. Résultat d'un *élan* magnifique vers l'intelligibilité, la théorie aurait eu besoin d'être précédée d'un *exercice* qui l'eût mise à l'épreuve. L'objet de la seconde partie du *Parménide*, la partie dialectique, de beaucoup la plus longue, est donc celui qui a été indiqué au début de la première : appliquer la dialectique de Zénon à la réalité intelligible (135 c sqq.). Certes on ne peut songer ici à *jouer*, avec Platon, le *jeu compliqué* que comporte cette application. Il y a là cependant un exemple trop significatif de l'agile subtilité du génie grec, pour qu'on puisse se dispenser d'en donner au moins le schéma. Quelle que soit l'Idée envisagée, Un ou Multiple, Être ou Non-être, Ressemblance ou Dissemblance, Mouvement ou Repos, Génération ou Corruption, tour à tour on prendra à son égard une *position*, affirmative ou bien négative, et on se demandera *ce qui suit* de l'une ou l'autre position, et pour l'Idée, affirmée ou niée, à l'égard d'elle-même et à l'égard de son opposée, puis, de même, pour l'Idée opposée à

l'égard de la précédente. Ainsi donc, dans chaque cas, deux positions et huit conséquences. Que Parménide entreprenne d'appliquer cette méthode à sa propre thèse de l'Unité (137 b), cela prouve, semble-t-il, que Platon appelle maintemant l'Éléatisme à faire son examen de conscience, comme il a lui-même fait le sien tout à l'heure. L'application de la méthode est néanmoins plus générale; car elle concerne, on l'a vu, toutes les Idées, quelles qu'elles soient, et la notion même de participation. La conclusion ne serait-elle pas que l'Éléatisme est trop étroit et la théorie des Idées trop vague, mais que, si le premier élargit son point de vue, il préparera l'avènement d'une nouvelle théorie des Idées?

V

La dernière forme de la philosophie de Platon.

1. *L'enseignement oral d'après Aristote.* — Ce dernier stade de sa pensée, vers lequel on a vu Platon s'acheminer graduellement, ne nous est pas connu seulement par les derniers dialogues, mais aussi par le témoignage d'Aristote, dont l'entrée dans l'Académie est à peu près contemporaine de ceux-ci. Ce témoignage se trouve principalement dans le premier et les deux derniers livres de la *Métaphysique*. En outre Aristote, comme d'autres élèves de l'école, avait rédigé les leçons du maître *Sur le Bien*, ce qu'il appelle *les enseignements non écrits*. Enfin il avait composé un livre *Sur les Idées*, qui paraît avoir été une exposition critique de la doctrine. Certes les indications d'Aristote sont souvent fort obscures; elles peuvent parfois viser Xénocrate, scolarque de l'Académie au temps où Aristote dirigeait le Lycée. Elles sont cependant, à ne garder même que celles où Platon est nommément ou très clairement désigné (1), d'un grand intérêt. Elles nous renseignent en

(1) Cf. Bonitz, *Index aristot.*, art. Πλάτων, et, sur ce qui suit, CXX.

effet, si imparfaitement que ce soit, sur des doctrines qui, à peine indiquées dans les derniers dialogues, aident pourtant à comprendre ceux-ci, de sorte qu'ils y trouvent une introduction nécessaire ; là même où le contenu doctrinal apparaît de part et d'autre identique, elles nous apprennent que le vocabulaire de l'enseignement avait ses particularités (1). Enfin le caractère même des derniers écrits se trouve précisé, dès que, en accord avec la conception du livre exposée dans le *Phèdre*, on voit en eux le rappel ou le commentaire de l'enseignement intérieur de l'école.

Quand Aristote analyse la théorie des *Platoniciens* sur les Idées, en pensant surtout, cela n'est pas douteux, à Xénocrate, il compte parmi les choses dont il n'y aurait pas Idée celles qui, comportant *l'antérieur* et *le postérieur*, forment ainsi une série ordonnée. Aussi, ni les nombres arithmétiques, ni les figures géométriques ne supposent-ils une Idée du Nombre ou de la Figure, en général. Ce qu'ils supposent, c'est une pluralité définie de telles Idées, formant elles-mêmes une hiérarchie. Or les nombres et les figures du mathématicien ne sont que des notions abstraites, dont chacune peut se répéter en un nombre infini d'exemplaires. Ils sont donc *intermédiaires*, comme disait la *République* (511 d). Mais ils le sont, et ceci est rapporté expressément à Platon, entre les nombres et les figures sensibles, et les *Idées* de Nombres et de Figures. Ces Idées sont, comme toutes les autres, de véritables substances, ayant chacune sa nature propre et sa qualité, indivisibles en éléments qui pourraient être transportés ici ou là, et par conséquent *incomposées*. Les *Nombres idéaux* sont donc les formes ou types des nombres : le Trois ou la Triade, la forme ou le type de tous les « trois », le Quatre ou la Tétrade, de tous les « quatre », et ainsi de suite jusqu'à la dernière Idée nécessaire pour expliquer tous les nombres possibles, le Dix ou la Décade, le nombre parfait des Pythagoriciens. On en dira autant des

(1) Par ex. *Phys.*, IV 2, 209^{b} 11-16.

Figures idéales, la Ligne, le Triangle, le Tétraèdre régulier, modèles individuels de toutes les figures possibles.

Toute Idée résulte de deux principes, l'un passif et matériel, l'*Infini* ou l'Indéterminé, appelé peut-être aussi l'*Inégal*, l'autre actif et formel, l'Un, identique à l'Être ou au Bien, et appelé peut-être *l'Égal*. A la vérité, si le premier de ces principes n'admet aucune spécification (car le point, loin d'être un principe, n'est qu'une *fiction géométrique*), en revanche l'autre semble bien comporter des spécifications distinctes, selon qu'il s'agit des Idées-Nombres ou des Idées-Figures : *Dyade indéfinie* du *Grand et Petit* pour les premières, et, pour les secondes, *Long et Court*, *Large et Étroit*, *Haut et Bas*. Les mystères de cette sorte de théogonie « métamathématique » se laissent malaisément pénétrer. Il suffira de remarquer, pour les Nombres, que la Dyade représente la puissance duplicative indéterminée du plus ou du moins ; que ni elle, ni l'Un ne font partie de la série des Nombres, dont le premier terme est le Deux, première limitation du double infini par l'Un, le Trois étant ainsi le premier impair. Les Idées ont donc en elles de la matière, et elles sont des composés et des produits engendrés. En outre, dans l'ensemble de leur hiérarchie, il semble que les plus hautes soient les Nombres et les Figures, et qu'elles servent à leur tour de modèles à la constitution de toutes les autres. Enfin, la matière des Idées étant, pour une part, comme on l'a vu, de l'étendue, impliquant même, en plus, une mobilité indéfinie, il semble que le *Vivant en soi* constitué par l'action de l'Un sur la Longueur, la Largeur et la Profondeur premières, ce soit le Cosmos idéal lui-même, l'univers des Idées.

Puis, le principe matériel restant fondamentalement le même, c'est-à-dire une étendue *incorporelle*, un indéterminé mobile entre des contraires, un non-être qui est le principe du mal, les Idées prenant à leur tour, comme principe de détermination, la place de l'Un, alors un autre Cosmos, notre monde

sensible, va en résulter. Aristote expose en effet que, selon Platon, les modes de la connaissance en notre âme devant répondre aux degrés mêmes de son objet dans l'être, il doit y avoir une analogie entre la sensation et le nombre du solide, 4, entre l'opinion, qui va indifféremment du vrai au faux, et le nombre de la surface, 3, entre la science discursive et la direction unique de la droite, dont le nombre est 2, entre l'intuition de l'intellect enfin et l'Unité. Or cette théorie est rattachée par Aristote à la doctrine du *Timée* sur la constitution de l'*Ame du monde*, laquelle doit avoir un sens naturel de l'harmonie, afin de l'introduire, et dans sa propre révolution autour de ses objets, et dans les révolutions du ciel. Ainsi l'âme, en même temps qu'elle est *le lieu des Idées*, est *ce qui se meut soi-même* et meut le reste ; elle le fait selon des figures géométriques et selon des nombres musicaux ; elle paraît donc être, avec la mathématique entière, le lien entre le monde idéal et le monde sensible. — Tel est, sommairement exposé, le symbolisme mathématique qui, d'après le témoignage d'Aristote, aurait constitué l'enseignement de Platon à la fin de sa vie. L'inspiration pythagoricienne y est visible. Mais ce qui y est le plus significatif, c'est l'idée d'un ordre hiérarchique des réalités, l'idée de leur constitution synthétique à partir de deux principes, dont l'un détermine l'autre, l'idée enfin d'une liaison entre le modèle intelligible et la copie sensible par l'intermédiaire d'une âme qui est une mathématique, une astronomie, une musique vivantes.

2. *Le Sophiste et le Politique ; Philèbe.* — L'impression que donne le témoignage d'Aristote, c'est que l'enseignement de Platon est, dans ses grandes lignes, fortement systématisé. Or, tout ce qu'il y a dans les derniers dialogues de raideur scolastique confirme cette impression. La parenté des points de vue y est donc plus importante que l'ordre chronologique. Aussi y a-t-il avantage à ne pas séparer le *Philèbe* du *Sophiste* et du *Politique*. D'autre part, ces deux derniers sont explici-

tement donnés comme la suite du *Théétète*, avec lequel ils forment une trilogie. Enfin, en y confiant, sans exclure Socrate, la direction de l'entretien à un étranger d'Élée, Platon semble vouloir les relier au *Parménide*, de sorte que, si celui-ci tend à une réforme de l'Éléatisme, c'est en eux qu'il faudra la chercher.

Il y avait dans le *Parménide* une critique définitive de la dialectique transcendante et mystique qu'avaient préconisée surtout le *Phédon* et le *Banquet* ; le *Théétète* avait mis l'accent sur le problème de l'analyse du savoir ; le *Phèdre* exigeait, après le *rassemblement* synoptique de la pluralité dans l'unité de l'Idée, une *division* articulée de celle-ci. Cette transformation de la dialectique est bien mise en lumière par le *Sophiste* et le *Politique*. S'agit-il de débrouiller la confusion dans laquelle s'offre à nous l'essence de la sophistique ? La méthode appropriée à cette recherche pourra être essayée tout d'abord sur une matière moins complexe, la pêche à la ligne par exemple. Est-ce un art, ou non ? C'est un art. Une première démarche porte donc l'esprit d'un seul coup vers une généralité très ample, sous laquelle il voit, encore d'un seul coup, si la chose en question est comprise ou non. Mais il faut maintenant savoir comment elle se rattache à cette généralité et quelle y est au juste sa place ou son rang. Y a-t-il, oui ou non, deux sortes d'arts, les uns de production, comme l'agriculture, la fabrication des outils etc., les autres d'acquisition, comme la chasse, les sciences, etc. ? N'est-ce pas à la seconde section qu'appartient évidemment la pêche à la ligne ? Ce point accordé, on aperçoit aussitôt la nécessité d'une nouvelle subdivision, entre les deux termes de laquelle on devra de nouveau choisir, et ainsi de suite jusqu'à ce que, de dichotomie en dichotomie, on soit arrivé à poser le doigt sur l'espèce d'art qu'est la pêche à la ligne. La même méthode st analysée et employée selon le même esprit dans le *Politique*, comme éminemment propre à nous garantir contre les classi-

fications mal équilibrées, qui opposent, sur le même plan, une toute petite espèce à un genre immense et hâtivement constitué. Pourquoi Platon y considère-t-il avec tant d'attention les activités techniques de toutes sortes ? C'est que ce sont des activités systématisées, dans lesquelles la fonction de chaque outil, le rôle de chaque opération ou de chaque moment de l'opération, sont exactement définis dans leur rapport mutuel et à l'égard du tout, défini lui-même par le but à atteindre (258 b sqq., 279 a sqq.).

La prédilection de Platon pour la méthode de division, en concomitance avec une conception nouvelle de la dialectique, et la place importante qu'il a donnée à ce procédé dans les exercices de son école, sont très bien expliquées au début du *Philèbe*. Il y parle avec solennité d'une méthode à la recherche de laquelle ont tendu longtemps ses efforts, qui est impliquée par toute invention scientifique ou technique, et qui, bien comprise, apaiserait enfin l'antique querelle de l'Un et du Multiple. En toutes choses, en effet, il y a de l'Un et de l'Autre, de la *limite* (πέρας) et de l'*illimitation* (ἀπειρία). Mais on doit soigneusement éviter, et de *faire un à l'aventure*, et de passer à contretemps à l'infini. Par conséquent, après avoir découvert l'unité de l'essence à laquelle se rattache la chose considérée, on recherchera deux autres essences, ou davantage, qui en soient comme *des suites*, et on traitera chacune d'elles comme on a traité l'unité initiale. Ainsi, peu à peu, on aura déterminé le nombre d'unités qu'elle enferme. Il ne faut pas en effet appliquer à cette multiplicité interne l'essence de l'Infini, avant d'avoir aperçu *le nombre* qu'est cette multiplicité, c'est-à-dire tous *les intermédiaires* qui séparent l'unité de l'essence de l'infinité des individus. Celle-ci est ramenée à un système défini, dont chaque élément est lui-même un objet défini de savoir et l'une des espèces entre lesquelles celle-là a été divisée. En résumé, énumération méthodique des relations internes qui constituent une essence, mesure

exacte de ces relations, application du fini sur l'infini par voie de progression réglée, la *Division* platonicienne n'a que les apparences de l'analyse : elle est l'ébauche d'une méthode synthétique et progressive. Quelle que soit la portée des objections qu'Aristote a élevées contre elle, en tant précisément que procédé logique, elle ne paraît pas du moins avoir signifié à ses yeux un abandon de la théorie des Idées. *Subordonner* régulièrement chaque *forme* (εἶδος) à celles dont elle dépend, c'est sans doute l'envisager comme « espèce » (εἶδος) ; mais c'est aussi *l'isoler* dans sa *nudité* et l'envisager *en elle-même* (*Pol.* 304 a, de), c'est-à-dire comme un type substantiel.

Il est bien vrai toutefois que la dialectique, dont la Division est le procédé caractéristique, est tout autre chose que la discipline pratique dont il était autrefois question ; c'est la traduction, en termes d'intelligence, des relations ontologiques des Intelligibles entre eux. Il ne s'agit plus de relier deux mondes hétérogènes, mais de savoir comment se lient ou ne se lient pas les réalités homogènes d'un même monde, celui des Idées. La théorie des Idées se transforme donc : la pluralité et la relation sont introduites dans le logicisme éléatique ; voilà l'essentiel de la réforme. Ainsi Platon s'oppose à la fois au monisme des purs Éléates et à l'atomisme logique des socratiques éléatisants de Mégare. Quant à l'arithmologie pythagorique, elle n'a peut-être pas la souveraineté qu'on serait tenté de lui attribuer : elle fournit seulement à la nouvelle théorie des Idées un mode de représentation et d'expression.

Le problème, posé par le *Théétète* sur le terrain de la connaissance, est posé par le *Sophiste* sur le terrain de l'ontologie. C'est le problème de l'illusion : sembler et pourtant n'être pas, prendre le faux pour le vrai, distinguer de la science l'opinion équivoque. Si le Non-être n'est absolument rien, si on ne peut en faire « un quelque chose » sans se contredire, alors le faux-semblant et l'erreur sont inconcevables. Contre l'Éléatisme il faut donc convenir que, en quelque façon, le Non-être est,

tandis que corrélativement, en quelque façon, l'Être n'est pas. Au surplus, définir l'Être est aussi malaisé que définir le le Non-être : ou bien c'est un pur indéterminé dont on doit nier tout ce qui n'est pas lui, ou bien il est déchiré par le conflit des déterminations contraires. Au lieu d'en conclure étourdiment que le jugement et l'attribution sont impossibles et de nier ainsi tout discours, il faut plutôt montrer comment le Non-être ne se sépare pas de l'Être (237 b sqq.). — Or trois hypothèses sont possibles quant à la *communication* des *Genres* entre eux. Ou bien aucun ne participe d'aucun : ainsi l'Être n'est ni mû ni en repos. Mais c'est poser la relation que de la nier de l'Être : contradiction interne. Ou bien n'importe quel genre participe à n'importe quel genre. Mais alors le Mouvement est Repos et inversement : chaos pour l'intelligence. Ou bien enfin tels genres participeront de tels autres, et tels autres non. Cette troisième hypothèse est la bonne. Donc, de même que la grammaire et la musique déterminent quelles lettres, quels sons s'accordent ou ne s'accordent pas entre eux, ainsi doit-il y avoir une science pour dire quelles essences se conviennent et quelles essences ne se conviennent pas, quelles sont principes d'union, et quelles, principes de séparation (251 c sqq.). C'est donc à une nouvelle conception de la participation que répond la nouvelle dialectique.

Pour expliquer cette nouvelle participation, Platon se contentera de considérer quelques-uns *des plus grands* Genres, autrement dit, dans la hiérarchie des Idées, quelques-unes des plus élevées : *Être*, *Mouvement*, *Repos*. Entre ces deux-ci pas de communication possible. Mais, séparément, tous deux « sont », c'est-à-dire que tous deux participent à l'Être. D'un autre côté, chacun de ces trois genres est « autre » que les autres, et « le même » que soi. Ils participent donc à deux nouveaux genres : *l'Autre* et *le Même*. Voilà cinq genres premiers. Une démonstration subtile établit ensuite qu'ils ont chacun une *nature* distincte et que, par conséquent, leur nombre est irréductible ;

ils s'appellent synthétiquement, mais ne se confondent pas. Or, s'ils se distinguent réciproquement, chacun étant soi, c'est qu'ils participent tous de *l'Autre*, ou, en d'autres termes, que cette dernière *nature* se trouve dans tous les genres, comme étant *le non-être* de ce qu'ils sont. Disons donc de *l'Être* lui-même que, autant de fois « sont » les autres choses par participation à lui, *autant de fois il n'est pas*. Ainsi, *dans chacune des Idées, l'Être est beaucoup*, puisqu'elle est ce qu'elle est, *mais le Non-être est en quantité infinie*, puisqu'elle est autre que le reste (254 c sqq.).

Cette analyse dialectique conduit Platon à un résultat dont la portée est considérable. En définissant « l'autre que l'Être » comme la négation totale de l'Être, Parménide avait donné au principe de contradiction un sens absolu. Pour Platon, au contraire, le « non-être » de chaque « être » est, aussi bien que celui-ci, une *réalité* qui s'y *oppose* : le Non-être, c'est *l'Autre morcelé entre tous les êtres selon la réciprocité de leur relation*. Ainsi, avant Aristote, Platon donne son vrai sens au principe de contradiction. Si, avec le Non-être, on supprime la relation des essences, le jugement devient impossible ainsi que le langage, et il n'y a plus de distinction du vrai et du faux. Si au contraire le Non-être se mêle au jugement et au langage, le discours faux sera celui qui énonce, comme étant, ce qui n'est pas, ou l'Autre comme le Même.

Or, d'une part, tout discours *détermine* une certaine *liaison* de noms et de verbes, laquelle a un sens, et, d'autre part, tout discours est le *discours de quelque chose*. Ce qu'il traduit, c'est cet entretien muet de l'âme avec elle-même, en quoi consiste la pensée, de sorte que celle-ci, avant le discours, est déjà vraie ou fausse (257 d sqq.). Il est donc très important d'acquérir, par l'emploi de la Division, une connaissance exacte des relations réelles des essences, afin que notre dialectique intérieure soit une image fidèle de l'univers des Idées. Voilà la solution que le *Sophiste* donne du problème de l'erreur, que le *Théétète*,

faute d'avoir analysé la nature du du Non-être, avait dû laisser en suspens.

Sur la constitution de cet univers des Idées, le *Sophiste* et le *Philèbe* donnent des indications, qui s'éclairent à la lumière des témoignages d'Aristote sur le *Vivant-en-soi*. L'absolue immobilité, dit Platon dans le premier, est inconcevable à l'égard de *l'Être qui est le Tout* et *qui est totalement* (τὸ παντελῶς ὄν) : comment en effet ne posséderait-il pas *l'intellect*, donc une âme, et, par suite, comment ne serait-il pas un vivant? Inversement, s'il était mû sans trêve, il n'y aurait plus aucune permanence, ni dans les rapports des choses, ni dans leur modalité, ni dans leur nature. Il semble bien en outre que cet univers vivant de l'Être absolu soit Dieu : à la conception mécaniste d'une cause spontanée et dépourvue de pensée, Platon oppose avec force la cause divine, qui s'accompagne de *pensée* et d'*une science, dont le principe est en un dieu* (247 d sqq., 265 c sqq.). Ce sont des conceptions sur lesquelles le *Timée* donnera l'occasion de revenir.

Non moins énigmatique, le *Philèbe* fournit des suggestions plus abondantes encore. Il y est question, avec des exemples qui, à la vérité, sont tous empruntés à l'expérience, de cinq genres, comme dans le *Sophiste*, et dont le cinquième est d'ailleurs réservé pour une détermination ultérieure. Mais, au lieu d'être des genres de l'Être, les genres du *Philèbe* semblent bien correspondre à quelques-unes des plus importantes « fonctions », actives ou passives, dont est capable l'Être, défini dans le *Sophiste* (247 de) par l'agir et le pâtir, et soit qu'on l'envisage dans ses principes, ou comme réalité. Ce sont d'abord en effet ces deux principes de toute chose, dont il était question tout à l'heure : la *Limite* et l'*Illimité*. Le premier arrête et fixe l'oscillation mobile du second entre le plus et le moins, le fort et le faible, le trop et le trop peu, de manière à déterminer le *mesuré* et le *combien* : égal, double, triple, etc., bref des termes qui ont *proportion et accord*. Cette action de la Limite sur

l'Illimité, si semblable à celle de l'Un sur le double infini du Grand et Petit dans Aristote, produisent alors *des générations, qui tendent à la réalité* (γένεσις εἰς οὐσίαν), *en accomplissement des mesures dont la Limite est la condition.* Les *mixtes,* que sont ces *réalités devenues*, *fruits* de l'union des principes suprêmes, ne seraient-ils pas, en outre des choses sensibles, dont Aristote dit qu'elles sont les produits de la détermination de la matière par l'Idée, les Idées mêmes? Car en elles il y a du Même et de l'Autre, et ce qu'il faut de détermination au bord d'un océan d'indétermination. En quatrième lieu, *la Cause* qu'exige le Mélange, ce qui le *fait naître* ou le *fabrique*, est distincte à la fois, et de ces mixtes et de ce qui y entre. Or notre monde manifeste une organisation. Son corps et les éléments de ce corps dépendent d'éléments et d'un corps parfaits, qui sont ceux de l'Univers, et la vie de ce corps parfait suppose une âme, qui est essentiellement *sagesse et intellect*, *intellect royal* tel que l'exige, en Zeus, la *fonction* propre de la Cause. Celle-ci ne serait-elle pas la pensée du Vivant-en-soi, l'Esprit anaxagoréen enfin rendu à sa véritable destination, ou, ce qui revient au même, l'action des Idées, réfléchie dans une pensée artiste? Quant au cinquième genre, il a pour fonction de *dissocier* les Mixtes. C'est tout ce qu'en dit Platon. Mais on peut noter qu'une telle opération est celle de la Division détaillant l'agencement synthétique qui constitue l'Idée (23 b sqq.).

L'idée de la mesure est devenue le pivot de la philosophie de Platon. Or le *Politique* (283 e sqq.) distinguait une double *métrétique*. La science de la mesure, par rapport *à l'excès et au défaut*, peut en effet être envisagée, soit dans les techniques sciences ou arts, qui mesurent leur objet par comparaison avec une unité de mesure, soit sous une forme infiniment plus subtile : c'est alors le goût dans les arts, ou l'intuition qui inspire le philosophe jusque dans ses démarches le plus exactement réglées. Des recherches plus précises sur l'*exactitude*, annoncées à ce propos, sont sans doute celles qu'apportent les dernières

pages du *Philèbe*. L'objet principal de ce dialogue (63 e) était de savoir quel est le *mélange le plus beau*, *le plus exempt de sédition*, le plus capable de *faire deviner quelle est l'essence du bien, et pour l'homme, et pour l'univers*. Quelle est la *proportion*, ou la loi, de ce mélange, quel est l'*ordre incorporel* qui en fait la beauté? Or, placés ainsi dans le *vestibule* de la demeure où se cache le Bien, nous apercevons d'abord, comme condition de la conservation du mélange, *la Mesure*; puis, *la Beauté* ou l'*excellence*, comme expression de la *convenance proportionnée*, par laquelle le mélange est parfait; enfin *la Vérité*, condition de la réalité ontologique. Voilà les trois Idées, sous lesquelles nous apercevons le Bien, *cause* du mélange et de la bonté de ce mélange. Du même coup, nous voyons aussi quelle est la hiérarchie des autres mélanges, à mesure qu'ils sont plus étroitement *apparentés* à celui-ci, ou au contraire manquent davantage de ce qui en fait l'inestimable prix (61 a sqq.).

Ces idées modifient en outre profondément la conception de la morale. Il ne s'agit plus, dans le *Philèbe*, de rompre avec le corps, ni de mortifier la vie. Le but, déjà indiqué dans le livre VI de la *République* (ici, p. 231), c'est de déterminer, en mettant chacun d'eux à son rang, les éléments d'une *vie mixte* et *mesurée*. Au seuil de cette vie, mettons un portier pour laisser passer ceux qui ont droit d'y entrer, mais aussi pour arrêter les autres et empêcher la confusion. Ainsi les plaisirs entreront les derniers, non pas même tous, mais ceux-là seuls qui sont à la fois *vrais* et *purs*, c'est-à-dire non mêlés de douleur, par exemple ceux que donnent ou le savoir, ou bien certains sons, certaines couleurs, certaines formes; on laissera d'ailleurs s'y joindre ceux qui résultent de la santé et d'un exercice modéré de nos activités diverses. Si le plaisir n'a pas droit au premier rang, comme le veulent quelques-uns (sans doute Eudoxe, plutôt que les Cyrénaïques), c'est que son essence est l'*absence de mesure* (ἀμετρία) et que, comportant toujours le plus et le moins,

il est de l'ordre de l'Infini et du Devenir. Pour être une réalité, il doit tendre à un bien, dont il est par conséquent distinct, et, en recevant une limite, être, au rebours de sa nature, *en possession d'une mesure* (ἐμμετρία). En tant qu'elles apportent cette mesure, l'intelligence et la science, sous toutes leurs formes, seront accueillies dans le mélange, mais non pas toutes sur le même rang. Leurs titres vaudront d'autant plus que plus grande y est la part de la pensée pure qui calcule et mesure, et moindre celle de l'empirisme. Au premier rang passera la dialectique, car son objet est ce qu'il y a de plus *exact*, de plus clair, de plus pur et de plus vrai ; au second rang, et sans doute en cet ordre, les sciences, les arts, enfin les opinions droites, c'est-à-dire, semble-t-il, toute la gamme des *intermédiaires* qui séparent le savoir suprême des contradictions de la pure expérience sensible (31 a sqq., 59 e sqq.). Ainsi, à la hiérarchie des êtres et de leurs fonctions répond une hiérarchie des biens.

Cette évolution de la pensée de Platon retentit enfin sur ses vues politiques. Certes, le *Politique* conserve de la *République* une idée qui ne sera jamais abandonnée : *l'autorité absolue dans le commandement* revient à celui (c'est à Dion qu'il pense) qui possède le vrai savoir, que ce soit *le roi* lui-même, ou bien celui qui gouverne dans son ombre. C'est lui qui, pareil au *divin pasteur*, sous la tutelle de qui vivaient les hommes issus de la terre, et même, de plus loin, au dieu qui meut l'univers par son propre mouvement, donne au *troupeau* dont il a soin la meilleure direction, et qui la lui rend quand celui-ci, abandonné à lui-même, s'en est écarté. Mais l'affinité est singulièrement plus grande avec *les Lois*. Les déceptions ont préparé Platon à introduire des tempéraments dans la rigueur de son plan de réforme sociale. D'autre part, l'application de la Division lui a fait apercevoir comme éléments constitutifs du mélange politique un plus grand nombre d'intermédiaires. Il est prêt à adapter les lois au changement des circonstances, à compenser des vices contraires pour obtenir un mixte le moins mauvais possible. Aussi

conçoit-il le rapport des diverses constitutions tout autrement que dans la *République*. Le bon gouvernement, celui du vrai Roi, étant mis à part, la valeur des autres se mesure précisément par l'équilibre qu'ils réalisent. Sont-ils soumis à des lois, la démocratie vaudra moins que l'aristocratie, et celle-ci moins encore que la monarchie ou royauté, parce que, entre les mains d'un seul, la loi du rapport des parties, déterminée par la science, est plus exactement appliquée. Mais inversement, dans les États qui n'ont pas de lois, c'est la tyrannie d'un seul et l'oligarchie qui sont les pires gouvernements, et la démocratie au contraire le moins funeste, parce que l'instabilité du mélange qui la constitue permet aux tendances nuisibles de s'annuler réciproquement.

3. *Timée* et *Les Lois*. — Entre le *Timée*, bien qu'il contienne une physique, et les *Lois*, bien que l'*Étranger athénien* y parle surtout de législation et de religion, il y a une parenté réelle : une théologie, une cosmologie, une doctrine générale de l'âme se retrouvent, presque identiques, dans le *Timée* et notamment dans le X[e] livre des *Lois*.

En outre, dans le *Timée*, Critias expose en partie le contenu du dialogue qui porte son nom, et que Platon n'a pas terminé : l'État idéal, dont la constitution, telle que la définissent les livres II-V de la *République*, est rappelée au début du dialogue, aurait été, d'après une tradition enseignée à Solon par les prêtres d'Égypte, celui sous lequel vivait Athènes, avant le temps lointain où elle disparut dans le cataclysme, qui engloutit en même temps sous les flots ses ennemis les Atlantes, habitants d'une île plus grande que l'Asie et la Libye réunies, et voisine des colonnes d'Hercule (1).

La *Timée* donne lieu de définir la fonction du mythe dans

(1) Cf. MARTIN, *Études sur le Timée*. I, 257-333 ; K. T. FROST, The Critias and the Minoan Crete, *Journ. of Hell. Stud.*, XXXIII, 189 sqq. ; L. GERMAIN, Le problème de l'Atl. et la géologie, *Ann. de géogr.*, 1913 ; P. TERMIER, L'Atl., *Bull. de l'Inst. océanogr. de Monaco*, fasc. 256, 1913.

la philosophie de Platon. Cette forme du *récit* (*mythos*), qui avait été le premier langage de la science, Platon l'adapte à des besoins nouveaux. *Gorgias*, *Phédon*, *la République*, *Phèdre* représentaient ainsi l'histoire de l'âme avant son union à un corps ou après la fin de cette union, et sa destinée au cours de ses existences successives. Le mythe du *Politique* (269 a sqq.), repris au livre IV des *Lois* (713 c sqq.), raconte l'état bienheureux de l'humanité autochtone, sous le règne de Cronos, avant l'apparition d'un état social et politique. La préhistoire de l'humanité, telle que l'expose le mythe de l'Atlantide, est liée à l'histoire même de la terre, à ces déluges et à ces embrasements dont les mythes de Deucalion et de Phaéthon ont conservé le souvenir, à tous ces grands bouleversements qui obligent périodiquement les hommes survivants à recommencer tout l'effort créateur des industries nécessaires à la vie. Mais le *Timée* enfin est, tout entier, un mythe. Or, s'il l'est, c'est parce que la physique est, pour le Dialecticien, comme un passe-temps, un délassement de sa pensée, trop longtemps tendue vers les êtres éternels. Il se contente alors de la *vraisemblance* (εἰκός). Par une fiction, dont il sent la témérité, il se propose en effet de donner des *récits vraisemblables* sur l'œuvre même du Dieu, à la *science* et au *pouvoir* de qui sont dus les arrangements qui constituent notre monde et les êtres qu'il contient. Mais ce qui lui manque, c'est la possibilité de faire l'*épreuve*, qui changerait en science ses conjectures (59 cd, 68 cd). On comprend ainsi quelle est la fonction du mythe et son rang parmi les procédés de la méthode. Il n'est à la rigueur, ni une allégorie, ni une fable, mais il vise à représenter un ordre probable de la succession et de la composition des choses données dans l'expérience. Il est une première clarté introduite dans une région obscure, une symbolique cohérente, un système d'images propre à figurer ce qui n'est pas intelligible, et pour quoi la Dialectique n'est pas faite. Cependant, pour lier à l'existence sans histoire, par laquelle sont

constituées de toute éternité, comme on l'a vu, les Idées éternelles, ce devenir qui a tout au moins commencé, qui se poursuit sous nos yeux, qui a une histoire passée et un avenir, il faut un intermédiaire approprié. Ce sera une autre symbolique, celle des nombres et des figures, avec ce qui en dépend, astronomie et harmonie. Avec elle, elle apporte une clarté supérieure, la clarté de la proportion et de la mesure. Bref, le *Timée* montre d'une façon décisive que le mythe, c'est-à-dire l'histoire, est pour Platon un stade nécessaire de la connaissance, et qu'il ne s'isole, ni de la science moyenne ou discursive, ni du pur savoir de la Dialectique.

Un principe domine la cosmologie du *Timée* et du livre X des *Lois*, c'est que le monde est une œuvre d'art très belle : l'arrangement mutuel des choses, dans l'ensemble et dans le détail, n'est pas le simple résultat d'un concours fortuit de causes ; il relève d'une intelligence qui a en vue le bien général et qui a tout ordonné d'après un *dessein prémédité* (πρόνοια), suivant un plan d'ensemble, aussi simple que possible de façon à éviter l'infinie multiplicité des ajustements particuliers (30 c, 903 e sq.). De plus, il faut distinguer entre *l'être qui devient toujours sans être jamais*, objet de l'expérience brute et de l'opinion qu'elle fonde, et *l'être qui est toujours, n'ayant pas de devenir*, mais gardant toujours les mêmes rapports constitutifs, objet de l'intellection qui donne ses raisons. Or ceci sert de *modèle* à cela, de sorte que le monde a commencé d'être et est l'image que l'Intelligence a produite de l'Intelligible. Autrement dit, la *pensée*, avec l'*art* et la *loi*, produits de la pensée, cela est par nature non moins que la Nature elle-même (27 d sqq., 890 d). Enfin, développement d'une indication du *Phédon* (99 ab), on doit distinguer deux sortes de causes. Les unes sont de l'ordre de la pensée, et leur opération comporte la préméditation des effets à venir ; en elles c'est la pensée qui meut, et par elle-même. Or ce *genre divin de la cause*, qui est *le plus hautement cause*, consistant en

mouvements causes premières (πρωτουργοὶ κινήσεις), réside où siège la pensée, c'est-à-dire dans l'âme. L'autre genre, au contraire, est constitué par des causes *subordonnées*, qui tiennent d'autre chose leur activité, et *auxiliaires*, causes *sevrées de pensée*, qui opèrent donc *au hasard et sans plan*, à moins qu'elles ne soient employées par les premières comme moyens et conditions *nécessaires*, comme le *ce sans quoi* par rapport à ce *en vue de quoi* a lieu l'opération de celles-ci: aussi consistent-elles en *mouvements causes secondes* (δευτερουργοὶ κινήσεις), le chaud et le froid, le lourd et le léger, etc. (46 c-e, 68 e, 76 d; X, 897 ab). Ainsi la physique est *a priori*, et elle est finalîste : l'ordre de *la Nécessité* est subordonné à l'ordre du *Bien* ou de la pensée. Si le cercle de l'écliptique est incliné sur celui de l'équateur, si les astres ont leurs révolutions, s'il y a quatre corps premiers, si chaque corps de la nature a telles propriétés, si la tête est en haut du corps humain, etc., c'est parce qu'il n'en peut être autrement, étant donné ce qu'exige le bien général. Au reste, si le finalisme est anthropocentrique, c'est encore par rapport à ce bien : il fallait en effet qu'il y eût un être capable de comprendre les desseins de l'Intelligence (902 bc).

La pensée, on vient de le voir, est la cause par excellence, et elle réside en une âme. Or l'âme est une chose engendrée, mais la plus ancienne de toutes (*Lois*, XII, 967 d). Il faut donc qu'elle ait sa cause dans une pensée qui l'ait fabriquée. Cette pensée est celle d'un *ouvrier*, d'un *Démiurge*. Attachée à la contemplation du modèle intelligible et immuable, elle est bonne ; aussi veut-elle, en introduisant l'*ordre* (κόσμος) dans ce qui en est dépourvu, produire une œuvre qui soit, autant que possible, une belle image de son modèle, mais qui ne saurait cependant, sans se confondre avec lui, en avoir toute la beauté. Or il n'y a rien de plus beau qu'un vivant. Le monde, œuvre du Démiurge et le plus bel ouvrage, doit donc être un vivant. Mais ce qu'il y a de plus essentiel en un vivant,

c'est l'âme qui le fait vivre. C'est donc à la fabrication d'une âme du monde que le Démiurge a dû tout d'abord procéder. Pour unir le modèle intelligible à la copie corporelle et sensible, cette âme doit être un *mélange*, dans lequel le Démiurge fera entrer l'*essence indivisible*, ou l'unité absolue de tout intelligible, l'*essence divisible*, ou la pure pluralité qui caractérise les corps et leur devenir, enfin une *essence intermédiaire* qui paraît être composée de la même manière, sauf que chacun des deux premiers éléments y est envisagé particulièrement comme à la fois *même* et *autre*: c'est l'*existence*, avec ses spécifications par identité et différence, soit dans l'ordre des indivisibles ou des Idées, soit dans celui des divisibles ou des corps. Ainsi l'âme est un mixte qui, parmi ses composants, comprend lui-même un mixte. Ce mélange complexe est ensuite divisé et combiné savamment par le Démiurge selon certains nombres et certaines proportions qui sont ceux de l'échelle musicale. Puis il étend ce mélange, il en fait une bande, coupe celle-ci en deux selon sa longueur, recourbe le tout sur lui-même pour en faire un anneau, en sépare enfin les deux parties, en inclinant un des deux *cercles* par rapport à l'autre, et en dedans de celui-ci. Ce dernier est appelé par Platon le *cercle du Même*, et il est indivisé. Le cercle intérieur au contraire, ou *cercle de l'Autre*, est divisé en sept cercles inégaux (les orbites planétaires). La propriété de l'âme étant *de se mouvoir soi-même* (896 a), les deux cercles se mettent d'eux-mêmes à tourner : le premier, d'un mouvement uniforme; le second, d'un mouvement inverse, qui n'a pas en toutes ses parties la même vitesse ni la même direction, mais qui cependant est réglé par la suprématie du cercle du Même (34 c sqq.). En résumé, il y a dans la constitution de ce mixte qu'est l'âme tout ce que déjà l'on sait être des choses intermédiaires : des nombres, des figures, selon lesquels elle réalise les mouvements du ciel et l'harmonie musicale.

L'âme ainsi fabriquée, et qui semble déjà posséder l'étendue,

constitue en effet une enveloppe sphérique pour le corps du monde. Leurs centres coïncident, et leurs mouvements ne sont qu'un seul et même mouvement, celui dont l'âme est la cause et qui est circulaire. Comme ce corps doit être visible et tangible, le Démiurge le compose avec du feu et de la terre, entre lesquels, pour des raisons mathématiques, il intercale de l'air et de l'eau. Ainsi, il se trouve en face de matériaux qui ne sont pas son œuvre. Comment donc se sont-ils constitués ? Pour l'expliquer, Platon introduit, en outre du modèle intelligible et de la copie sensible, un troisième terme : un *réceptacle universel* (ὑποδοχή, πανδεχές), qu'il appelle aussi une *masse malléable*, ou bien encore le genre de l'*éternel emplacement* (χώρα). Il est difficile de s'en représenter la nature, car cette chose n'est ni sensible, ni intelligible : on ne l'atteint que par *un raisonnement bâtard*. Autrement dit, tout ce qu'on en sait, c'est que, pour expliquer l'existence d'un monde des corps et du devenir, il est impossible de s'en passer. Un devenir doit être en effet le devenir d'un quelque chose, qui n'ait pas d'autre nature que de tout devenir ; qui par lui-même soit *sans forme*, mais qui, pareil à un lingot d'or auquel on peut donner toutes sortes de figures, puisse recevoir toutes les formes ; qui ne soit pas tel mouvement de direction déterminée, mais la mobilité et l'instabilité mêmes, ou, comme dit Platon, *la cause errante* ; qui enfin ne soit pas une nécessité organisée pour des fins, mais *la Nécessité* nue. On a eu raison d'y voir une anticipation de l'étendue cartésienne (1) : son essence, toujours identique à elle-même, est *d'être* l'indétermination absolue. Et pourtant, elle paraît changer sans cesse, prenant tour à tour mille *manières* d'être, s'échauffant ici, s'humidifiant là, se solidifiant ailleurs, revêtant ainsi l'*apparence* de ce qu'on nomme feu, eau, terre, et n'étant cependant jamais ni *ceci*, ni *cela*. Or l'*origine* de ces états ou changements d'état de la

(1) Voir sur cette question CXXII, p. 39 n. 2, 44, 46 sq., 61 sq.

masse amorphe lui est *extérieure*; sans quoi elle perdrait son indétermination foncière ; cette origine se trouve en des réalités immuables, formes intelligibles dont chacune est *en soi et ne dépend que de soi*, dont la pureté serait altérée par un réceptacle qui ne serait pas lui-même dépourvu de toute forme. En recevant de ces formes, et par exemple de l'Idée du Feu, une *empreinte*, la matière devient toutes les choses, qui sont donc des *imitations des êtres éternels*. Ainsi, par rapport à cette *mère*, à cette *nourrice de la génération*, les Idées, ou l'Être, jouent le rôle du *père*. Le monde ou le Devenir, c'est leur *image*, l'*enfant* qui tient des deux (μεταξύ). Cette exposition du *Timée* (48 c sqq.) représente un des aspects de la nouvelle théorie de la participation : elle prétend rendre compte de la liaison du sensible à l'intelligible et de leur opposition, qui n'est pas proprement de nature, mais dans la manière ou le degré de l'être et entre le dépendant et l'indépendant. D'autre part Aristote a noté (cf. ici p. 254, 1) que la matière du *Timée*, *le participatif* ou *le réceptif* est ce que, dans son son enseignement oral, Platon appelait *le Grand et Petit*.

Voilà donc sur quoi travaille le divin Ouvrier du monde. Qu'on adopte ou non l'interprétation symbolique de cette cosmogonie, interprétation défendue par Xénocrate, Crantor, etc., du moins le Démiurge, cette pensée organisatrice résidant sans doute en une âme, qui serait le *lieu des Idées* où il trouve son modèle, semble bien représenter le pouvoir causal et fécondant des réalités intelligibles. Avant qu'il se soit mis à l'œuvre, déjà pourtant la Nécessité brute, ou le pur mécanisme, a réalisé un certain triage dans le chaos mobile de la matière première. Les soubresauts qui incessamment la secouent y produisent, dans la confusion des déterminations qu'elle revêt au hasard, des séparations et des unions, comme entre les grains qu'on agite pêle-mêle dans un van. Ainsi s'opèrent d'elles-mêmes les premières collocations des choses, par lesquelles se distinguent le feu et la terre, l'air et l'eau. C'est donc en réalité

sur une matière qui s'est donné mécaniquement un commencement d'organisation, que travaille le Démiurge, et cette matière seconde contribue à relier l'ordre parfait du monde des Idées à son image sensible. On y doit donc trouver la réalité intermédiaire des choses mathématiques; et, de fait, c'est géométriquement que se forment, dans la pure étendue, les premières déterminations physiques. En effet, si du moins on renonce à remonter plus haut (53 d), c'est-à-dire, semble-t-il, jusqu'aux Figures idéales, les *éléments* (στοιχεῖα) des choses ne sont pas ce que nous appelons ainsi. Les véritables éléments de tout corps, c'est-à-dire de tout solide, ne peuvent être que des surfaces, et notamment les plus simples des surfaces planes rectilignes. Ce sont donc des triangles rectangles, soit isoscèles, soit scalènes, ceux-ci comportant une extrême variété et capables de se grouper en triangles équilatéraux. De la composition de ces triangles dans chaque espèce résultent *les syllabes* des choses, c'est-à-dire des polyèdres réguliers, dont chacun représente la molécule élémentaire d'un des corps premiers, en détermine par sa figure les propriétés physiques et chimiques : ainsi le feu est de tous le plus mobile et le plus pénétrant, parce qu'il est fait de tétraèdres réguliers ou pyramides, qui sont comme des pointes de flèche. Le corps de l'air, c'est l'octaèdre, deux pyramides à bases carrées, réunies par ces bases. Celui de l'eau, c'est l'icosaèdre. La terre, d'où son défaut de mobilité, c'est le cube. Comme, d'autre part, c'est le seul solide qui soit fait d'isoscèles, il est le seul qui se mélange seulement et soit rebelle aux incessantes transformations des autres. Ceux-ci, par l'effet de leurs réactions et au moyen de déplacements de parties aisés à concevoir, produisent les combinaisons les plus variées, de composition homogène ou non, et de proportions variables. Au sujet du cinquième polyèdre régulier, le dodécaèdre, celui qui se rapproche le plus de la sphère, Platon est très mystérieux : Dieu, dit-il, s'en est servi pour *peindre le tableau de l'univers.*

Il n'appartient donc plus à l'ordre de la Nécessité, mais à celui de l'Intelligence. Le nombre de ses surfaces (des pentagones) fait songer aux douze signes du zodiaque, qui sont comme *le décor* du ciel : il constitue donc peut-être le corps dans lequel se meuvent les astres, l'éther (1) (52 d-55c).

En outre de sa fonction motrice, l'âme du monde a une fonction de connaissance, dont la liaison avec l'autre est bien faite pour déconcerter un esprit moderne. Ces cercles du Même et l'Autre, qui tout à l'heure figuraient l'équateur et l'écliptique célestes, dans lesquels est inscrit le corps du monde, sont aussi ceux selon lesquels s'accomplissent les démarches de sa pensée. Or elles la mettent en rapport tantôt avec le sensible, c'est-à-dire avec l'essence qui se divise selon le devenir corporel, tantôt avec l'indivisibilité de l'intelligible. Dans chaque cas, elle juge, sous divers rapports ou « catégories », à quoi chaque objet de sa pensée est identique et de quoi il diffère ; elle opère des spécifications, aussi bien dans l'ordre des choses que dans celui des Idées. De la révolution tangente à l'indivisible naissent la pensée pure et la science ; de l'autre, la sensation et l'opinion (37 a-c). C'est une conséquence de la nature intermédiaire de l'âme, qui unit deux modes de l'être grâce à sa constitution mathématique. C'en est une aussi de ce principe, maintes fois affirmé dans le *Timée* et mis en bonne lumière par Aristote, que ce qui connaît doit être semblable à ce qui est connu. En vertu de cette similitude, il semble que la perfection des rapports dans l'objet est corrélative d'une pareille perfection dans la connaissance. Par conséquent, si le monde, inclus dans l'âme cosmique et sa substance même, vient à se pervertir dans son mouvement, il doit en être de même pour sa fonction cognitive.

D'où la distinction (*Lois* X, 896 e sq.) d'une seconde âme du monde, qui est mauvaise et obéit à la *déraison*, au lieu d'obéir à

(1) Cf. *Rep.* VII 529 bc et *Epinomis*, 981 c.

la pensée. Mais ce n'est pas, semble-t-il, l'œuvre distincte et coexistante d'un Démiurge méchant, d'une sorte de Satan : hypothèse explicitement exclue par le *Politique* (269 e sq.). C'est plutôt un second état de l'âme du monde, où elle tombe quand, comme le dit encore le même dialogue (273 b), elle oublie les enseignements de celui qui l'a faite. Le mouvement en effet peut exister sans l'âme, car il existe partout où il y a absence d'uniformité et d'équilibre (*Tim.*, 57 e) ; aussi n'y a-t-il pas besoin d'une âme pour expliquer le mouvement dans la nécessité brute ou la matière première. Le mouvement dont l'âme, en raison de sa diversité même, est le principe est le mouvement dirigé ou réglé. Mais la direction en peut être faussée et le bon ordre, altéré. Or, dans ce mouvement Platon a fait, avant Aristote, d'importantes distinctions. D'une part il y a le mouvement spontané et naturel, qui semble bien être le mouvement circulaire et parfait, celui qui exclut le déplacement : de l'autre, le mouvement communiqué et dépendant. Celui-ci comprend sept espèces : la *translation*, soit par glissement sur un axe unique, soit par rotation ; le choc d'un mobile contre une chose immobile et le changement de direction ; la composition des mouvements ; l'accroissement et le décroissement purs et simples ; la génération et la corruption, qui, aux deux précédents, ajoutent la substitution d'une manière d'être nouvelle de la chose. Quant au mouvement spontané et vraiment premier, c'est celui qui est l'essence de l'âme universelle. Or, dans ce mouvement même, à côté de déterminations qui se prêtent docilement à l'autorité de la pensée : vouloir, réfléchir et prévoir, juger vrai ou faux, tout le domaine moyen du θυμός et de la δόξα, il y en a d'autres qui ressortissent à l'appétit et à la passion : joie et peine, confiance et crainte, amour et haine (X, 892 a sqq.). C'est parce qu'elles existent, si bizarre que cela puisse paraître, dans l'âme du vivant cosmique, que celle-ci est capable de désobéir à la règle de la Pensée et, se laissant aller aux aventures de la Nécessité, de tomber en des déré-

glements qui bouleversent le monde et y causent des catastrophes.

Ainsi sont juxtaposés un mécanisme aveugle de la Nécessité et un dynamisme finaliste de la Pensée, le monde étant, normalement, la subordination du premier au second, du corps à une âme sage et bonne. On doit à présent suivre le développement de son devenir, dont seules les grandes lignes ont été tracées. Voulant compléter la ressemblance de son ouvrage avec le modèle éternel (37 c sqq.), le Démiurge conçoit un déroulement du devenir du monde dans une *image mobile de l'éternité* indivise, image qui au contraire se laisse diviser et nombrer : c'est le temps. Le temps divisé, par opposition à la durée une, apparaît donc avec le monde ; si le monde devait jamais périr, ce temps finirait avec lui. Mais, pour mesurer le temps, les mouvements des astres sont les plus utiles *instruments*. Le Démiurge se propose donc de fabriquer des astres. Ceux-ci, on n'en peut douter (38 c, 40 a, 41 a. *Lois* XII, 967 ab), ont une âme, avec ses deux cercles de mouvement et de connaissance. Si Platon ne nous en explique pas la fabrication, ne serait-ce pas que ces âmes astrales sont encore l'âme universelle, mais individualisée par des corps parfaits ? Voilà sans doute la seule pluralité qu'on puisse mettre en elle, parce que cette pluralité se laisse réduire à l'unité de la révolution de l'intellect, ou du ciel tout entier (X, 897 c, 898 cd). A ces âmes il donne des corps appropriés, ignés et sphériques. Dès lors, d'une part, la révolution uniforme du ciel des étoiles fixes sur le cercle du Même (équateur), en s'accompagnant d'ailleurs d'une rotation propre de celles-ci sur leur axe, produit la succession des jours et des nuits, mesure universelle du temps ; de leur côté, les planètes, douées elles aussi peut-être d'une rotation axiale, accomplissent sur le cercle de l'Autre (écliptique) des révolutions variées, mesures secondaires du temps : années du soleil ou de chacune des autres planètes, Grande Année qui ramène ensemble toutes les planètes à leur point de départ

commun (1). Voilà *les dieux des dieux* (θεοὶ θεῶν). Mais, en les engendrant, le Démiurge n'a encore produit l'image que d'une seule des espèces qui sont dans le Vivant-en-soi, son modèle. Prenant alors les astres pour démiurges auxiliaires, il leur explique ses *décrets* : si, en dépit de leur composition, ils doivent échapper à la mort, ce n'est pas, comme dans le livre X de la *République*, en raison de la bonté intrinsèque du mélange qui constitue leurs âmes, mais parce que la bonté de l'Ouvrier qui les a faits ne peut vouloir la destruction de son chef-d'œuvre. Pourtant, *afin que le Tout soit réellement un tout*, et que tous les degrés de l'être y soient représentés, il faut qu'il y ait des vivants mortels, mais il ne faut pas que le Démiurge soit l'auteur de leurs âmes, car elles seraient encore divines et il n'y aurait pas de dégradation. Aussi en remet-il la fabrication à ses subalternes. Toutefois, comme il doit y avoir en elles quelque chose d'immortel, c'est-à-dire de divin et de *dirigeant*, il en fabrique lui-même la semence avec ce qui lui reste des éléments employés pour l'âme du monde ; mais il en fait le mélange avec moins d'exactitude. Il divise ce mélange en autant de portions qu'il y a d'astres, et confie aux dieux de ces astres le soin de loger dans des corps individuels appropriés une portion de cette substance psychique, après y avoir joint deux âmes mortelles, l'une volitive et l'autre appétitive. Quand ce composé, étant l'œuvre de démiurges inférieurs, se sera dissous, la partie immortelle, enfin désindividualisée, sera rendue au réservoir sidéral originaire (41 a sqq.). On a ici l'esquisse d'une astrologie, dont d'autres indices ont déjà paru. Mais on y retrouve aussi la conception, dont la place est si grande dans la dernière philosophie de Platon, d'une dégradation progressive d'une forme plus élevée de l'Être, à travers une longue série d'intermédiaires.

(1) C'est une question difficile et controversée (cf. XXIII, 174 sqq. pour la négative, et, en sens contraire, XII, 347 sq.) de savoir si Platon, à la fin de sa vie, a renoncé à l'hypothèse géocentrique et à l'immobilité de la terre.

Avant d'envisager d'autres développements de cette conception, il est nécessaire de s'arrêter sur l'aspect mécanique de la physique de Platon. La Nécessité y conserve en effet un rôle autonome, même après le début de l'action de la pensée démiurgique. Celle-ci ayant donné au monde la forme d'une sphère, le monde *tend par nature à se ramasser sur lui-même*. Il étreint donc les particules des corps premiers et les composés qu'elles ont formés. C'est un processus général de *foulage*, dont l'effet est de combler *les vides* partout où il y en a ; il détermine, en relation avec le volume des molécules ou de leurs agrégats, un mouvement continuel de *poussée*, des réunions et des séparations, des pénétrations et des expulsions, des avances et des reculs, des montées et des descentes, etc. (58 a-c); bref, une immense variété d'actions et de réactions nécessaires, à l'aide desquelles Platon explique les transformations des corps premiers, les qualités des choses parmi lesquelles, il faut le remarquer, sont comptées la pesanteur et la légèreté, qualités toutes relatives ; enfin, aussi bien les sensations spéciales que les sentiments de plaisir et de peine. Mais le mécanisme de la nécessité peut en outre être mis au service des intentions du Démiurge ou de ses collaborateurs. L'opération par laquelle ceux-ci procèdent à la détermination des fonctions et à l'agencement des organes dans les corps des vivants mortels en fournirait surtout de significatifs exemples : nutrition, circulation, respiration, etc., sont expliquées dans le même esprit que des phénomènes purement physiques, comme l'action des ventouses ou l'aimantation, etc. La vieillesse et la mort s'expliquent aussi par des actions mécaniques. De tels effets sont liés enfin à la collocation intentionnelle de chacune des âmes dans une partie convenable du corps, l'âme divine dans la tête, l'âme volitive dans la poitrine, au-dessus de l'âme appétitive qui loge dans le ventre, le cou et le diaphragme servant d'isthme et de cloison entre elles. Ainsi, pour rendre compte de tout le devenir physique, le finalisme de Platon ne cesse d'alléguer des mou-

vements de l'étendue divisible dans les moments successifs du temps. Son mécanisme cependant est bien distinct de celui des Atomistes, d'abord parce qu'il le subordonne en principe à l'action d'une pensée providentielle, et toujours à l'action de la Forme, d'où provient toute détermination dans la matière première; en second lieu, parce que ses premiers éléments ne sont pas des solides, mais des surfaces, c'est-à-dire des éléments géométriques plutôt que physiques; enfin, parce que, selon lui, le mouvement, bien loin d'avoir sa condition dans l'existence du vide, se fait au contraire dans le plein et de façon à éliminer tout vide physique (58 a sqq.). Il subsiste en effet, on doit le noter, un autre vide, qu'on pourrait appeler géométrique, celui sans lequel les surfaces constitutives des polyèdres primitifs viendraient s'aplatir les unes sur les autres.

Lorsqu'une parcelle de substance psychique se trouve unie à un corps mortel et pourvue de ses deux âmes inférieures, elle est ainsi plongée dans le mécanisme universel. L'apport tumultueux des données empiriques et le bouillonnement des échanges nutritifs produisent en elle une agitation désordonnée, analogue à celle du réceptacle. C'est le stade de la sensation brute et de l'opinion déréglée : le cercle du Même est arrêté, celui de l'Autre tourne à contresens; la *déraison* est complète. Puis la pensée débrouille peu à peu ce chaos. Le sage est celui qui comprend, ainsi que le disaient jadis l'*Apologie*, le *Banquet* ou le *Théétète*, que, en prenant *soin de son âme*, en *s'immortalisant* autant qu'il le peut, en *imitant* le divin *modèle*, il sauvegardera son essence d'homme (par ex. *Tim.*, 42 e sqq., 89 d sqq.). Originairement, en effet, toute âme est une âme d'homme, et d'homme mâle. Ce qui lui fait perdre sa vertu première, c'est son indocilité à l'égard de son *démon* conducteur (90 a). Une nouvelle hiérarchie apparaît dans les étapes de la déchéance des âmes coupables : à chaque génération, celles qui ne se sont pas améliorées dans leur vie précédente prennent une forme corporelle inférieure, en relation avec la

nature de leurs fautes. Ainsi, tour à tour, elles habiteront des corps de femmes, puis d'autres animaux (76 d, 90 e sqq. ; X, 903 d sqq.). Malgré quelques traits qui sentent le sarcasme, cette eschatologie est aussi sérieuse ici qu'ailleurs.

Elle s'accorde très bien en effet, et avec les vues de Platon sur l'appropriation du corps à l'âme, et avec sa conception de notre liberté. Il n'a pas cessé de penser que nul n'est méchant de son plein gré. Mais il affirme qu'on le devient par l'effet du mauvais état du corps, par les vices de l'éducation ou de la constitution politique (86 b sqq.). L'imputabilité de la faute ne disparaît pas pour cela, et surtout quand celle-ci procède d'une intention maligne (IX, 860 c sqq.). L'agent doit donc expier le désordre qu'il a causé ; il est responsable de n'avoir pas obéi au *règlement de la pensée*, de ne pas s'être laissé déterminer par elle. Il l'aurait fait, s'il avait plus soigneusement, par l'hygiène et les exercices, préservé son corps des altérations qui, dans l'excès ou le défaut, constituent toujours une dérogation *violente* aux *lois naturelles* ; s'il avait mieux maintenu l'*équilibre* dans l'union de l'esprit et du corps (81 e sqq.); s'il ne s'était, par paresse et par entêtement, complu dans un système d'éducation et de gouvernement où la raison n'a point de part. Il ne peut être coupable d'avoir « voulu » le mal : cela n'a pas de sens ; mais il l'est de lui avoir donné, par négligence, permission de s'établir en lui. Il n'avait qu'à se laisser mener, marionnette divine, par le souple fil d'or qui, aux mains d'un dieu ou d'un philosophe, est fait pour manœuvrer d'autres attaches, dont la raideur est plus brutale (I, 644 d sqq.). L'erreur est toujours de s'imaginer qu'on est d'autant plus libre qu'on se détache davantage de l'ensemble dans lequel on a sa place (IV, 715 e sqq. ; X, 903 b sqq.). Or, dans l'ensemble, il y a plus de biens que de maux (907 b, 906 a). Nous n'avons pas le droit de nous plaindre de Dieu : il est bon, il n'a pas voulu le mal. Mais il ne pouvait pas ne pas le permettre, comme un défaut d'être ou un moindre bien ; autrement son œuvre ne serait pas une

image, elle se confondrait avec le modèle. Dieu, disait déjà la *République*, est *innocent du mal*. Mais cette déclaration s'accompagnait alors d'un sentiment pessimiste d'inspiration ascétique, qui semble être au contraire complètement absent de la théodicée du *Timée* et des *Lois* (1).

Il est impossible d'entrer ici dans le détail de la physique ou de la physiologie de Platon. Mais les idées essentielles du *Timée*, auxquelles les *Lois* n'ajoutent le plus souvent qu'une formule plus vigoureuse ou bien une paraphrase, méritaient de retenir l'attention. La Scolastique latine les a connues de très bonne heure, surtout par la traduction et le commentaire de Chalcidius, et elles ont exercé une influence considérable sur sa pensée et par suite, indirectement, sur la pensée moderne. Au contraire, on peut être plus bref sur la partie politique des *Lois*, quel qu'en soit d'ailleurs l'intérêt tant au point de vue des idées qu'au point de vue de l'histoire.

L'idéal de la *République* y semble abandonné. Il n'y est plus question, en effet, ni de l'éducation des philosophes, ni de leur gouvernement, qui rend les lois inutiles. Au contraire, comme dans le *Politique*, Platon proclame la nécessité de celles-ci, et il les établit jusque dans le plus minutieux détail, avec une recherche fréquente de l'exactitude mathématique. La division des classes, en rapport avec la division de l'âme, disparaît pour faire place à une classification encore tripartite, mais qui met d'un côté les citoyens et leurs esclaves, et de l'autre, les artisans avec les métèques, auxquels est réservé tout le commerce. La propriété n'est plus commune, mais elle est familiale, d'ailleurs inaliénable et indivisible : autant de lots que de familles, et le nombre de celles-ci est fixé à 5 040, parce que les douze premiers nombres, sauf 11, divisent exactement celui-là. Des produits du sol, deux parts sont attribuées à ceux qui le cultivent ; le reste seulement est

(1) Pour de plus abondantes références, surtout aux *Lois*, cf. CXXII, 81-88.

mis dans le commerce. Il n'y a plus de guerriers, mais une armée nationale. Si les mariages et la natalité sont encore rigoureusement réglementés, du moins ce n'est plus dans le même esprit. De même, enfin, pour l'éducation commune de la jeunesse. Et cependant, en instituant cet État agricole sur les bases de législations, retardataires comme celle de Lycurgue, ou périmées comme l'ancien droit d'Athènes, Platon est loin d'avoir renoncé à son ancien idéal, celui que l'Église catholique devait adapter à ses besoins : la *cité première*, c'est celle qui n'a proprement qu'un seul corps et une seule âme, le modèle quasi éternel, dont la *cité seconde*, celle des *Lois*, ne peut être qu'une image (V, 739 b sqq.). Sa législation n'est qu'un pis-aller ; car, ainsi que le disait aussi le *Politique*, la science est supérieure à toutes les lois et à tous les arrangements (IX, 875 c sqq.). C'est justement parce qu'il a foi en cet idéal, dont il rappelle encore quelques traits à la fin de l'ouvrage, que Platon fait effort pour le faire passer dans la réalité, et qu'il se résignera encore à en tenter, s'il le faut par la suite, une *troisième* adaptation (739 c) ; c'est pour cela que, par des exposés de motifs, il veut que ses lois parlent encore aux hommes le langage de la pensée. Il paraît toujours attendre d'une autorité absolue, ici celle d'un tyran paré de toutes les vertus (IV, 709 d sqq.), le coup d'État nécessaire à la réforme, ou à une transition vers son terme. L'échec et la mort de Dion l'ont désabusé : à la monarchie du *Roi*, il associe maintenant le principe démocratique du tirage au sort, cherchant à concilier la liberté avec l'autorité. Un équilibre des pouvoirs et toute une hiérarchie de Conseils compenseront d'autre part ce qu'il attendait du *Savant*, l'assistant du *Roi*. Au surplus, par une discipline rigoureusement réglée, par des pénalités terribles qui étranglent tout péril de novation et toute indépendance de pensée, il espère réaliser, sous la souveraineté de la loi, l'unité naturelle qui reste l'objet final de ses aspirations. Enfin, en liant aussi étroitement qu'il l'a fait la loi à la reli-

gion, il ne satisfait pas seulement sa croyance profonde à l'universalité de l'ordre divin, il veut donner à la contrainte de la loi un surcroît d'efficacité, l'autorité propre d'une chose sacrée.

Ce long chapitre est très loin de suffire à donner une juste idée de la puissance et de la richesse de la pensée de Platon. C'est un bonheur de n'avoir presque rien perdu d'une œuvre où se manifestent avec tant d'abondance et d'éclat les qualités ordinaires du génie grec, à la fois hardi et mesuré, intuitif et raisonneur, mystique et positif, artiste et géomètre. A la vérité, seul le contact direct de cette œuvre peut donner à plein ce sentiment, sans risquer de le raidir et de le figer. Mais, abstraction faite de l'art incomparable qui s'y déploie, l'historien des idées philosophiques y trouve encore débrouillés, préparés et fixés dans leur forme pour la spéculation future, quelques-uns des plus grands problèmes de la pensée. L'influence de Platon a été immense, et moins extérieure que celle d'Aristote, parce que la forme de ses écrits ne se prêtait pas aussi bien à l'action de l'autorité littérale ; les semences vivantes qu'ils déposaient dans l'esprit de ceux qui les méditaient ont produit en effet, selon le terrain, des fruits assez différents, et peu de doctrines, aussi bien connues, ont donné lieu à des interprétations plus divergentes. D'autre part, il semble qu'on voie se croiser en sa réflexion toutes les tendances qui s'étaient fait jour dans la philosophie antérieure : le mécanisme géométrique de l'école d'Abdère et le dynamisme téléologique avorté d'Anaxagore, le mobilisme pluraliste d'Héraclite et l'immobilisme moniste des Éléates, le formalisme mathématique des Pythagoriciens et le formalisme conceptualiste de Socrate. Toujours il cherche le point de vue supérieur qui lui permettra de dominer les contraires et de les harmoniser en réduisant les oppositions factices. En même temps qu'elle compose des tendances philosophiques ou des conceptions de la vie, comme l'ascétisme intellectualiste et l'aspiration au

bonheur, cette réflexion met enfin puissamment sa marque sur les techniques spéciales, scientifiques ou non, et notamment sur la rhétorique et la poésie, sur la médecine et sur la politique. Ainsi se justifient les développements qu'a paru mériter l'étude de la pensée platonicienne.

Deuxième Partie. — L'ANCIENNE ACADÉMIE

Quand Platon mourut, le rayonnement et la prospérité de l'Académie étaient déjà très grands. Peut-être même cette action dépassait-elle le domaine spéculatif. Plusieurs cités en effet avaient, dit on, demandé à des membres de l'école une réforme de leurs lois, et il existait en Troade de petits États platoniciens. Quant à l'enseignement, il était extrêmement varié. Aussi Platon avait-il auprès de lui tout un collège de maîtres, chargés des disciplines spéciales. Aristote fut un de ceux-là, et aussi Philippe d'Oponte, Hermodore qui avait écrit sur la doctrine de son maître un livre dont il reste quelques fragments, Hestiée de Périnthe, Ménédème de Pyrrha, etc.; d'autres enfin, les plus célèbres, dont on va maintenant parler.

Eudoxe de Cnide, plus jeune que Platon d'une vingtaine d'années, était déjà chef d'une école à Cyzique quand il entra dans l'Académie; il la quitta, mais rien ne prouve que ce soit à la suite de dissentiments dogmatiques avec le Maître. Mathématicien, il étudie la théorie des proportions et invente la célèbre méthode d'*exhaustion*, curieuse application de la dichotomie zénonienne, et qui consistait, sans recourir à la notion d'infini, à rapprocher autant qu'on veut l'une de l'autre deux grandeurs inégales par « épuisement » de leur différence. Mais son système astronomique, dont la fortune fut éclatante, et auquel le poème d'Aratus, *les Phénomènes*, donna une prodigieuse diffusion, a assuré à Eudoxe une renommée plus grande

encore. Comment, disait-on, peut-être avec Platon, est-il possible de *sauvegarder les apparences*, c'est-à-dire d'expliquer les inégalités observables des mouvements planétaires, tout en concevant ceux-ci comme circulaires, uniformes et concentriques à la terre ? Avec une ingéniosité à laquelle on n'a pas toujours assez rendu justice, Eudoxe imagina une hypothèse, purement géométrique sans doute dans sa pensée, et qui permettait de se « représenter » les faits. La terre est supposée le centre d'un système de huit sphères homocentriques, dont une seule, celle qui donne la révolution diurne du ciel entier, a pour diamètre l'axe même du monde, tandis que les sept autres ont des axes différents. Mais, comme cela ne suffisait pas pour représenter tous les mouvements observés, il construisait de la même façon autant de sphères supplémentaires qu'il fallait, deux de plus, respectivement, pour le soleil et la lune, trois pour chacune des cinq autres planètes, et de sorte que tout se passait comme si les sphères enveloppées obéissaient au mouvement des sphères enveloppantes. Vingt-sept sphères suffisaient ainsi à Eudoxe pour figurer les mouvements observés de son temps. Jusqu'à Képler, l'astronomie a vécu sur cette hypothèse, en la compliquant toujours davantage.

Héraclide d'Héraclée, ordinairement appelé Héraclide du Pont, paraît avoir été une des têtes de l'Académie, dont, à la mort de Platon, il faillit devenir le scolarque. Géométrie, astronomie, musique, poétique, rhétorique, dialectique, éthique et politique, géographie, histoire, légendes, démonologie, divination, il a touché à tout et, semble-t-il, avec tant d'originalité et de verve, qu'on déplore d'avoir perdu ces romans où il faisait descendre sur la terre un habitant de la lune et où se lisaient les miracles d'Abaris l'Hyperboréen, ces dialogues où il faisait converser des animaux, ou bien des hommes du peuple avec des philosophes. Sa physique, mécaniste comme celle du *Timée*, mettait en jeu des *masses incomposées* (ἄναρμοι ὄγκοι), considérées, à la différence des atomes, comme

des centres de force. L'atomisme théologique d'Ecphante, et aussi les théories d'Hicétas de Syracuse sur l'immobilité du ciel et la double rotation de la terre, le soleil devenant le centre du monde, ne sont peut-être (1) que les idées dont Héraclide gratifiait ces personnages pythagoriciens de ses dialogues. Du moins, selon lui, Mercure et Vénus tournaient-elles comme des satellites autour du soleil, et chaque planète était un monde ayant sa terre et son atmosphère, le tout dans un éther infini. Les astres demeuraient d'ailleurs des êtres divins, comme l'âme elle-même, bien qu'elle fût un corps de la nature de la lumière et de l'éther, venu du ciel et spécialement de la voie lactée.

Après Platon, les deux chefs de l'Académie ont été, au seuil de leur vieillesse, d'abord Speusippe, le neveu du maître, puis Xénocrate de Chalcédoine (339/8-315/4), le seul des deux dont la doctrine nous soit un peu connue. Chez l'un et chez l'autre se révèle une tendance commune à mettre au premier plan du Platonisme les spéculations « métamathématiques » (2). Mais, tandis que Speusippe faisait du nombre mathématique, comme tel et isolé de la grandeur, un nombre transcendant, Xénocrate, mettant, comme dit Aristote (3), les mathématiques sens dessus dessous, identifiait le nombre mathématique au nombre idéal de Platon, la grandeur géométrique à la grandeur atomique ou indivisible, dont le principe est *la ligne insécable*. C'était sacrifier radicalement la quantité. Quant à Speusippe, il tentait de remédier aux difficultés de sa propre position par la possibilité de prendre sur l'Être des points de vue différents, mais analogues, faisant de la nature, comme dit Aristote (4), *une rhapsodie d'épisodes*, dont le savoir systématique devait cependant découvrir les *similitudes*. La hiérarchie de ces points

(1) Hypothèse de P. TANNERY, *REG*, XII, 305, rejetée **LXVIII**, note au ch. 37 acceptée **XXIII**, 281 sqq.

(2) AR., *Met.*, A 9, 992a 32 : *Les mathématiques sont devenues la philosophie pour les gens d'à présent.*

(3) **CXX**, 231, n. 263[1]. — (4) *Met.*, Λ fin ; N 3, 1090b 19.

de vue, il l'interprétait d'ailleurs comme une évolution dans le temps, ou *la quantité en mouvement* ; évolution dont la puissance est dans les principes, dont l'agent est l'âme du monde, dont la perfection de l'être est le terme : le Bien n'est donc plus quelque chose qui est, mais il devient et se fait.

Plus orthodoxe peut-être, la philosophie de Xénocrate est cependant comme la caricature de celle de Platon. L'image qu'il en a donnée n'en retient pas en effet l'esprit subtil et nuancé; elle n'en rend que la lettre, durcie et épaissie en formules d'école : telle la célèbre définition, d'après laquelle la substance même de l'âme est *un nombre qui se meut soi-même*. La recherche de l'ordre hiérarchique et des degrés intermédiaires, si influente sur la pensée du vieux maître, se fige chez son élève en un schématisme artificiel, où abondent les divisions ternaires. D'autre part, bien qu'il ait, on l'a vu, considéré la fabrication du monde dans le *Timée* comme un artifice, destiné à marquer l'ordre des parties dans ce qui a l'éternité du mouvement et du temps, il n'en est pas moins, pour son compte, tout plein de mythologie.

En machinant cette scolastique du Platonisme, Xénocrate en a, pour longtemps et jusqu'au Néoplatonisme, fourni aux érudits une représentation qui leur semblait fidèle. Ainsi s'explique en partie l'influence considérable qu'il a exercée et dont l'ancien Stoïcisme porte la marque. Mais il a dû aussi l'autorité de son nom à l'austère élévation de sa morale, où se reflétaient la gravité et la noblesse de son caractère.

CHAPITRE V

Première partie. — ARISTOTE

I

La vie.

On a parfois été tenté d'expliquer par la race et l'éducation l'orientation positive et technique du génie d'Aristote, et cette lourdeur qui contraste avec la liberté et la grâce d'un Platon. Mais Aristote n'est pas un Macédonien : Stagire, sa ville natale, était une très vieille colonie ionienne de la Chalcidique de Thrace, et Chalcis, dans l'île d'Eubée, était le pays de sa mère. Son père, Nicomaque, était, il est vrai, médecin au service du roi de Macédoine Amyntas II, le père de Philippe, et d'une famille de médecins. Mais, comme il le perdit étant encore tout jeune, l'hypothèse d'une influence paternelle directe semble très fragile. A dix-huit ans (366/5), Aristote entre dans l'Académie. Il y resta vingt ans, collaborant, peut-être pour la rhétorique, à l'enseignement de l'école ; très attaché, en dépit de racontars suspects, au Maître, dont son élégie à la mémoire de son condisciple Eudème de Chypre contenait un si bel éloge (fr. 623); estimé, dit-on, de Platon pour sa pénétration d'esprit et sa vaste érudition. A l'avènement de Speusippe, il s'éloigne, en compagnie de Xénocrate, pour se rendre en Lydie auprès d'Hermias, tyran d'Atarnée, un ancien condisciple. La Troade voisine possédait des cercles platoniciens, à Scepsis, à Assos où sans doute Aristote a commencé de manifester une activité philosophique indépendante. Trois ans plus tard, Hermias ayant été livré aux Perses et mis

à mort, Aristote se réfugiait à Mytilène, où il épousa sa première femme, Pythias, une parente du tyran, pour laquelle il eut, semble-t-il, une profonde affection. Peu après, il revient en Macédoine à la demande du roi Philippe, qui lui confie l'éducation de son fils Alexandre, alors âgé de treize ans (343/2) et près de qui il reste jusqu'en 335/4.

C'est alors que, revenu à Athènes, il ouvre une école dans le Lycée, gymnase voisin du temple d'Apollon Lycien. Comme tous les autres, ce gymnase devait avoir son *promenoir* (περίπατος). Si donc l'école d'Aristote a été appelée *péripatétique*, cette désignation doit se rapporter plutôt au fait que le maître donnait en se promenant (περιπατεῖν) une partie au moins de son enseignement. A la rhétorique étaient consacrés, dit-on, les cours de l'après-midi, à la philosophie ceux du matin. A la mort d'Alexandre (323), à qui pourtant Aristote était devenu très suspect depuis que son neveu Callisthène avait été impliqué dans un complot contre le roi, la prospérité de l'école fut compromise par la réaction antimacédonienne. Accusé d'impiété sur de futiles motifs, Aristote se hâta de laisser le Lycée aux mains de Théophraste, pour se réfugier à Chalcis. Bientôt il y succombait à une maladie d'estomac dont il était depuis longtemps atteint (322). Il n'avait que soixante-trois ans.

II

Les écrits.

Il y a, à quelques variantes près, dans la *Géographie* de Strabon et dans Plutarque (*Sylla*), une histoire des écrits d'Aristote. En mourant, Théophraste avait, dit-on, légué sa bibliothèque, où les manuscrits d'Aristote se trouvaient avec les siens, à son condisciple Nélée, dont le père, le platonicien Coriscus, ami d'Aristote, avait été le chef du cercle platonicien de Scepsis en Troade. Or, quand Nélée fut mort, les princes

attalides de Pergame cherchant de tous côtés des livres pour leur bibliothèque, ses héritiers, jaloux de leur trésor, voulurent le mettre à l'abri et eurent l'imprudence de le cacher précipitamment dans une cave. Aussi les manuscrits étaient-ils, sans parler de leur désordre, très abîmés, quand, cent ans au moins plus tard, ils furent vendus à un certain Apellicon de Téos, capitaine à la solde de Mithridate, bibliophile fervent et, en outre, commerçant avisé. Il se hâta en effet d'en faire exécuter des copies, c'est-à-dire une édition, mais sans apporter à la restauration des passages altérés les soins indispensables. Cependant, la librairie d'Apellicon ayant été enlevée par Sylla au cours de la première guerre contre Mithridate (87-84) et transportée à Rome, le travail fut repris par le grammairien Tyrannion, que Lucullus y avait amené en 66 et qui, en 57, était chez Cicéron comme précepteur et bibliothécaire. Mais cette fois encore le résultat fut médiocre, et c'est seulement un peu plus tard que le onzième scolarque du Lycée après Aristote, Andronicus de Rhodes, donna enfin au public savant une édition correcte, accompagnée de *tables* et d'un livre où il expliquait sa méthode.

Cette histoire semble bien pourtant n'être, pour une bonne part, qu'un roman, ou plutôt une réclame d'éditeur, qui cherche à faire croire que, jusqu'à lui, Aristote est resté pour ainsi dire inconnu. Il est très probable, en effet, qu'Andronicus est lui-même la source de la tradition. Mais comment admettre qu'il n'y eût pas dans la bibliothèque du Lycée, à la disposition des élèves, des copies d'Aristote, qu'il n'y en eût pas dans les filiales du Lycée, et par exemple à Rhodes dans l'école d'Eudème ? Bien plus, une autre tradition donne à penser que la bibliothèque d'Alexandrie n'en était pas dépourvue, d'autant que le conseiller de Ptolémée Sôter fut, lors de la fondation, le célèbre Démétrius de Phalère, jadis haut protecteur de l'école. Ce que le roman peut néanmoins contenir de vérité, c'est que, en dehors des écoles et à l'exception des érudits, le

public cultivé, autant faute de curiosité spéculative que d'instruments d'étude aisément accessibles, avait fini par ne plus guère connaître directement d'Aristote que certains écrits, ceux dont Cicéron par exemple loue l'éloquence et le style élégant, c'est-à-dire ceux-là mêmes que nous ignorons totalement aujourd'hui.

Or il résulte des propres déclarations d'Aristote que, en dehors bien entendu des écrits qui étaient de simples notes (écrits *hypomnématiques*) destinées à l'usage personnel, il y avait, dans les *compositions* proprement dites, deux parts. L'une était celle des écrits *donnés au public*, qui sont *dans le domaine commun* et *en circulation* (ἐκδεδόμενοι, ἐν κοινῷ, τὰ ἐγκύκλια) ; ils ne sont pas *exotériques* par cela même, mais en tant que la forme qui leur convient spécialement, non toutefois exclusivement, est plus « extérieure » que démonstrative, plus dialectique que scientifique (1). L'autre comprenait les écrits *philosophiques* (οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι), c'est-à-dire scientifiques, les « leçons » destinées à un « auditoire » d'élèves, et qu'on appelait, pour cette raison, écrits *acroamatiques* : ainsi φυσικὴ ἀκρόασις signifie *Leçons sur la nature*. C'étaient les *cours* ou *travaux* (μέθοδοι, πραγματεῖαι) de l'école : cours rédigés, comme semblent le prouver les renvois fréquents de l'un à l'autre, et parfois à un cours qui n'a pas encore été donné ou qui se rapporte à un moment ultérieur du programme des études (2) ; cours dont les élèves devaient posséder des copies à leur usage, publiés par conséquent au-dedans de leur cercle et, en ce sens précis, *ésotériques*.

Ce sont ces derniers qui, par une singulière fortune, sont seuls, et encore en partie, parvenus jusqu'à nous ; de sorte que, pour Aristote, notre situation est l'inverse de ce qu'elle était pour Platon : de celui-ci nous ne connaissons que les écrits

(1) H. Diels, *Ueber die exoterischen Reden d. Ar.* (*Abhdl. d. Berl. Akad.*, XIX, 1883).
(2) Cf. Bonitz, *Ind. arist.* art. Ἀριστοτέλης.

littéraires, de celui-là, que l'enseignement. D'après une bonne tradition, son œuvre entière comprenait mille livres, ouvrages ou divisions d'ouvrages. Or nous n'en possédons, tout compte fait, que cent soixante-deux, dont il faut encore défalquer les apocryphes. Enfin, on n'en trouve que cinq cents au plus sur les trois catalogues qui nous ont été conservés (1). Le plus complet, sur lequel nous trouvons presque tout le contenu de notre collection, et qui paraît être un débris des *tables* d'Andronicus, c'est celui que deux auteurs arabes du XIII[e] siècle rapportent à un certain Ptolémée, probablement un péripatéticien postérieur à notre ère. Quant aux deux autres, celui de Diogène Laërce et de l'Anonyme de Ménage, ils semblent, pour la partie qui leur est commune, provenir du péripatéticien Hermippe, et il n'est pas impossible que celui-ci, élève de Callimaque, ait transcrit le catalogue de la bibliothèque d'Alexandrie. Or, dans cette partie, il n'y a guère que dix à quinze de nos livres, et encore parfois sous des désignations confuses et avec d'autres divisions que les nôtres. Mais le second a tiré de l'*Onomatologue* d'Hésychius de Milet, croit-on, deux appendices, l'un qui complète ou rectifie la liste qui précède, l'autre, beaucoup plus court, qui signale des apocryphes.

En comparant notre collection avec ces catalogues, on s'aperçoit que les pertes concernent, très fâcheusement, tous les écrits qui ont précédé le temps où Aristote est devenu chef d'école, ceux qui lui ont valu sa réputation de bon écrivain. Il appartenait alors à l'Académie, et il n'est pas étonnant que beaucoup d'entre eux aient été des dialogues. Mais ces dialogues ne ressemblaient pas à ceux de Platon : c'étaient moins, semble-t-il, de libres entretiens que des expositions oratoires où, après un prologue dialogué, un des personnages développait la pensée de l'auteur. Le platonisme d'Aristote s'y révélait assez

(1) Publiés par Val. Rose en tête des *Fragments*.

indépendant, comme on en peut juger par les fragments du plus célèbre, *Eudème* (de Chypre) ou *De l'âme*, une réplique du *Phédon*, *du Protreptique*, ou, mieux encore, par ceux du dialogue *Sur la philosophie*, en trois parties. A cette même période appartiennent aussi sans doute quelques-uns des exposés platoniciens dont on à déjà parlé (p. 253), ceux du moins qui se rapportaient spécialement à l'enseignement oral.

Ainsi donc notre Aristote est, avant tout, celui des livres *acroamatiques*. Certes nous en avons perdu beaucoup, mais principalement parmi les écrits documentaires, de caractère *hypomnématique* souvent, qui en étaient la substructure, ou parmi les traités techniques. Cependant, dans l'ensemble, nous avons gardé le plus important. Puisque ce sont des « leçons », il sera naturel de les mentionner, non maintenant, mais avec ce dont ils traitent dans l'encyclopédie du savoir. C'est en effet une ambition commune aux grandes écoles philosophiques de ce temps, d'enseigner la science totale : l'Académie et le Lycée sont des « universités » ; si ce fait est rendu sensible par l'œuvre du seul Aristote, la cause n'en est pas dans une autre conception de la fonction de l'école philosophique, mais dans une orientation différente de l'activité de l'écrivain. On doit en outre noter dès à présent trois points importants. D'abord, en sa qualité de scolarque, Aristote paraît avoir solidement organisé le travail de ses collaborateurs : ainsi on voit par une inscription de Delphes que Callisthène avait coopéré à la *Chronologie des vainqueurs pythiques*. Par suite, bien des études de détail dans ce que nous lisons sous le nom d'Aristote peuvent avoir été seulement mises en œuvre par lui. Bien plus, comme les *cours* et *travaux* de l'école en sont le bien commun, les maîtres ne se feront pas non plus scrupule, après la mort d'Aristote, d'employer ses écrits au mieux des besoins de l'enseignement, en les remaniant, en les complétant, en rassemblant des leçons sur un même sujet par les morceaux de liaison nécessaires, parfois même en ajoutant à de telles collections

quelque écrit de l'un d'entre eux. Enfin, sans parler de la tentation, séduisante pour les éditeurs, d'insérer des renvois à telle partie, antérieure ou postérieure, de l'encyclopédie, le caractère systématique de l'œuvre que nous possédons sous le nom d'Aristote fait douter que l'intelligence générale d'un système qui est un si complexe amalgame exige, comme dans le cas de Platon, une détermination historique de l'évolution de la pensée.

III

La doctrine.

1. Le programme des études. — Quoi qu'on puisse penser de la valeur propre de la division aristotélicienne des sciences, il semble pourtant qu'elle représente un plan d'études en trois cycles, dont les deux premiers constituent l'éducation libérale du citoyen, et le dernier, la formation du savant. Les sciences sont en effet, ou bien *poétiques*, connaissance de l'*art* selon les règles duquel une œuvre est *faite* (ποίησις); ou bien *pratiques*, quand elles envisagent en elle-même l'*activité* (πρᾶξις) de l'agent, indépendamment de son résultat extérieur; ou enfin *théorétiques*, si leur objet est le savoir pour le savoir, la recherche purement *spéculative* du vrai (θεωρία). Celles-ci sont les plus nobles; elles sont les seules d'ailleurs qu'Aristote se soit appliqué à classer méthodiquement, en allant de ce qui est le plus abstrait à ce qui est ontologiquement le plus réel : d'abord les mathématiques, qui considèrent les nombres, les figures et les mouvements à part de leurs sujets, quoiqu'ils n'en soient pas réellement séparés ; la physique, qui leur rend la réalité et, plus spécialement, rattache le mouvement à ce qui en est le principe interne, la nature (*physis*) ; enfin la *théologie*, dont l'objet est l'Être en tant qu'être, à part de conditions qui ne sont que particulières et contingentes, et l'être le plus réel, séparé et immobile, ou Dieu. Elle s'appelle aussi *philosophie première*, la physique étant la *philosophie seconde*, et les

mathématiques, encore une philosophie : on a donc là toute la spéculation, aux trois degrés d'une même hiérarchie (1).

La logique, on le voit, n'a pas de place dans cette classification. Elle n'est pas en effet une science, mais l'*instrument* de la science (*organon*), ainsi que de bonne heure on l'a dit dans l'école. L'étude de cet instrument et de ses modes d'emploi ne peut donc constituer qu'une introduction générale à l'enseignement. Sans doute n'était-elle pas, dans l'intégralité de ses développements, dispensée à tous les élèves. Mais ceux qui n'en recevaient qu'une partie apprenaient au moins, dans la sphère restreinte de leur culture, les divers moyens généraux, légitimes ou non, de produire la vraisemblance, soit dans la poésie, soit dans l'éloquence : ils apprenaient un art de ces arts. Cet art, la *dialectique*, appartient donc aux sciences *poétiques*, non à la logique. Cependant, comme le traité qui lui est consacré fait partie du corps traditionnel des écrits logiques d'Aristote, l'*Organon*, il est sans inconvénient, cette réserve faite, d'en joindre l'étude à celle de la logique.

2. Logique. — Les conditions les plus générales de la pensée sont étudiées dans les *Catégories*, dont les cinq derniers chapitres (10-15), désignés ordinairement par le titre *Post-prédicaments*, sont une addition très ancienne à l'œuvre originale. L'*Hermèneia* traite de l'*énonciation de la pensée* dans la proposition (*De interpretatione*) ; peut-être remaniée par endroits, elle est d'une authenticité certaine, sauf en son chapitre 14 et dernier. L'objet des *Analytiques* ou *résolutions*, c'est d'exposer la méthode suivant laquelle une proposition donnée, ou un ensemble donné de propositions, peuvent être réduits à leurs causes, aux éléments qui en sont la justification nécessaire. Les *Premiers* traitent du syllogisme, les *Seconds*, de la démonstration, respectivement en deux livres. Enfin, tout à fait distincts de cet ensemble, les *Topiques*, dont le IXe et

(1) *Metaph.*, E, 1 = K 7 ; *Phys.*, II, 2 ; *Eth. Nic.*, VI, 3-5

dernier livre est ordinairement appelé *Réfutation des arguments sophistiques* (*Sophistarum elenchi*), exposent une méthode d'argumentation simplement probable. Il est très difficile de dire si c'est au groupe des écrits logiques que doivent être rapportés quelques petits traités perdus, dont plusieurs sont cités dans les traités conservés : *Le choix des contraires*, *Des opposés*, *De la négation*, recueils de *divisions* ou de *définitions*, etc.

La méthode de la science était pour Platon la dialectique. Ambition excessive, proteste Aristote : la dialectique n'est rien de plus que la théorie dont la rhétorique est l'application politique : une méthode pour *découvrir*, sur un *problème* en discussion, des *raisonnements* dont les prémisses, simples *opinions*, sont seulement *plausibles*, et de façon à répondre, *sans se contredire*, oui ou non à la question débattue. Le dialogue y est donc impliqué, même s'il n'en est pas l'expression. Elle s'appelle encore *topique*, car elle détermine et groupe les *lieux* (τόποι) qui sont l'*élément* commun, où se rencontrent des *raisonnements oratoires* portant sur différents sujets. Détournée de sa fin légitime, elle donne lieu à la *sophistiqne* et à l'*éristique*; les raisonnements captieux ou *sophismes* de celle-ci seront minutieusement classés et leurs artifices mis en évidence. Mais d'autre part, son usage normal comporte une triple fonction. Elle est une *gymnastique* pour l'esprit. Elle est une *enquête*, ou une *épreuve* que l'incompétent lui-même peut faire subir à celui qui prétend posséder la science : réplique manifeste de *l'examen* socratique. Enfin, à défaut d'une connaissance scientifique de l'objet, elle sert à découvrir, et encore par une épreuve, mais dont cette fois l'objet sera les opinions communes ou professées par les doctes, les *principes premiers* de la science qui traite *philosophiquement*, ou scientifiquement, de cet objet. Une science en effet ne peut prouver directement ses propres principes. Le seul moyen de lui ouvrir et déblayer la voie est donc une *réfutation* des probabilités

illusoires. Ainsi, le recueil et l'examen préalables des conflits équilibrés de conceptions plus ou moins raisonnées, d'où résulte une *difficulté* ou *question* (ἀπορία), préparent l'esprit à apercevoir intuitivement les principes d'une science véritable de l'objet en question (1).

Par l'emploi de ce procédé dialectique à la base de l'édification des sciences (ainsi dans le livre I de la *Physique* ou du *Traité de l'âme*, dans les livres A, B [I, III] de la *Métaphysique*), Aristote a été l'initiateur de l'histoire de la philosophie. Il s'y était préparé par quantité de petites études particulières, que mentionnent nos catalogues, sur les Pythagoriciens, sur Alcméon, sur Xénophane, Parménide, Mélissus, Gorgias (dont l'apocryphe *De Melisso, Xenophane et Gorgia* peut avoir gardé quelque chose), sur Démocrite, sur Speusippe et Xénocrate, sans parler des livres sur Platon, ou des extraits de la *République*, du *Timée* et des *Lois*. Sa précieuse doxographie, systématique d'ailleurs et non proprement historique, est cependant trop visiblement orientée vers l'établissement de sa propre doctrine, pour n'être pas parfois un exposé tendancieux de celles de ses prédécesseurs, soit qu'il les sollicite à lui, soit que, par un inconscient parti pris, il les diminue ou même les travestisse.

Mais ce n'est pas la *probabilité* de l'opinion qui est l'objet du savoir; c'est le vrai. Il se fonde donc sur la *démonstration* (ἀπόδειξις) et est la source d'une *conviction, qui ne se laisse pas détourner de sa certitude par des arguments* de simple vraisemblance. Or la théorie de la démonstration est l'aboutissement de l'*Analytique*. Si celle-ci fixe à la rhétorique et à la dialectique les limites de leur domaine, c'est justement parce qu'elle analyse les conditions d'une connaissance démonstrative. L'objet propre de la logique est d nc d'étudier les facteurs de la démonstration : termes, propositions et syllogismes.

(1) *Top.*, I, *in.* ; 2 4, $101^{b\,28}$; VI, 6, $145^{b\,17}$, *Rhet.* II, 26, $1403^{a\,13}$.

Les *termes* (ὅροι) sont les éléments, prédicat (κατηγορούμενον) et sujet (ὑποκείμενον), auxquels se réduit la proposition par la dissolution de leur *liaison* : c'est donc ce qui est pensé et énoncé *en dehors d'une liaison* (ἄνευ συμπλοκῆς). De plus, ils ne sont pas rien que des mots; car le langage a quelque chose de conventionnel et d'extérieur à la pensée, et, à côté des *synonymes*, il comporte des *homonymes*, mots identiques pour des notions distinctes. Or ces *objets isolés de la pensée* (νοήματα) peuvent être envisagés à plusieurs points de vue, appelés par Aristote *catégories*. Au sens premier, c'est ce qui peut en quelque sorte être *dénoncé* du sujet (κατηγορεῖν, accuser), ou l'acte de cette « imputation » ou la signification qui en résulte. En un sens plus restreint, les *catégories* deviennent spécialement tout ce qu'on peut *dire de* l'être, les *figures* de l'attribution, tous *les genres* possibles, premiers et irréductibles, de l'être; ce que, après Boèce, on a nommé les *prédicaments*. Sans chercher à les déduire, Aristote en dresse empiriquement la liste par une méthode d'analyse grammaticale. Il y a, dans la liste la plus complète, dix sens possibles de l'attribution : *substance* ou *essence*, homme, cheval; *quantité*, long de deux coudées; *qualité*, blanc, grammairien; *relatif à*, double, moitié, plus grand; le *quelque part*, sur la place, au Lycée; le *quand*, hier, jadis; l'*attitude*, couché, assis; la *possession*, ayant ses chaussures, son armure; l'*action* et la *passion*, couper, être coupé. Chacune de ces dénominations a son sens en elle-même, et aussi, puisqu'elles sont en dehors de toute liaison, à part de toute affirmation, donc sans comporter ni vrai ni faux. Ainsi, les *catégories* sont les divers genres d'*idées simples*, immédiates et premières, les cadres, non seulement de la pensée, mais du réel (1).

C'est en effet à l'égard d'un sujet réel, qu'elles représentent toutes les formes possibles de l'attribution. Ce sujet réel

(1) Cf. surtout *Cat.*, 1, 2 *in.*, 4 ; *Herm.*, 1 *in.* et 2 *in.* ; *An. pr.*, I, 1, 24b 16.

s'appelle *substance*, tout comme l'essence. Mais, tandis que l'essence n'est que substance *seconde*, la substance, en tant qu'existence individuelle et concrète, est *première*. Celle-ci ne peut être que sujet, jamais attribut, sinon par un renversement anormal; celle-là, normalement, est attribut : *cette chose-ci* (τόδε), objet de mon intuition présente, est *telle chose* (τόδε τι, τοιόνδε), elle est d'une certaine espèce et d'un certain genre. Espèces et genres sont donc des substances secondes, qui « qualifient », mais dans son essence, la substance première. Au reste, l'essence peut être imaginaire, comme le bouc-cerf, sans être fausse; elle l'est seulement quand on veut la mettre en liaison, comme attribut, avec un sujet réel (1). Enfin, le concept d'une qualification, quelle qu'elle soit, n'est simple absolument que si on l'envisage comme un genre dernier, ou une catégorie au sens étroit. Mais le concept d'une certaine essence, d'une certaine qualité ou quantité, etc., peut devenir objet d'analyse. Au concept, cadre réel mais vide, se substitue ainsi le concept, contenu de ce cadre.

Analyser le contenu d'un *terme*, envisagé comme composé, et le « déterminer », voilà l'objet de la *définition* (ὁρισμός). La définition d'un concept imaginaire est une simple définition de notion ou *de mot*. Mais la définition instructive doit renseigner, à la fois sur la nature du concept de la chose, et sur sa réalité. Ainsi apparaissent deux éléments très importants de la réalité du concept : l'un, relativement indéterminé, le *genre*, ce *de quoi* peut être faite cette réalité, ou sa *matière* (ὕλη), matière logique ou *intelligible*, *ce que* l'essence *est* en général et dans son fond (τὸ τί ἐστι); l'autre, qui y introduit une démarcation, la *différence spécificatrice* (διαφορὰ εἰδοποιός), détermination, propriété ou *forme* (εἶδος), *ce qu'il a été donné à chaque chose d'être* (τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ). Toutefois, la différence impliquant le genre dont elle est la différence, à lui seul ce second élément

(1) Waitz, *Org*. I, 288 et Bonitz, *Ind. ar.*, 495*b* 40 sqq.

est l'ensemble hiérarchique des caractères, ce que les Scolastiques ont appelé la « quiddité », et, à ce titre, il est vraiment le *concept*, le λόγος, de la chose. Mais, tandis que celle-ci est en fait une réalité naturelle concrète ou *par composition*, le concept et ses éléments sont *par abstraction*, de sorte que, tel le cas des notions mathématiques, ce qui n'est pas *séparé* est traité *comme* séparé. Cette façon, abstraite ou formelle, de décomposer la réalité, pour la définir, dans ce qu'elle a d'intelligible, soit matière, soit forme, s'accorde pleinement avec le point de vue de l'*Analytique* (1).

Ce qui est ainsi séparable ou séparé par abstraction, mais non réellement, est *antérieur logiquement*, mais non *chronologiquement*, ni *dans la nature des choses*. C'est *l'universel* (τὸ καθόλου), et l'erreur de Platon est d'avoir confondu, à son sujet, la première et la dernière sorte d'antériorité. En outre, on doit distinguer plusieurs sortes d'universel. D'une part, l'universalité *du genre* ne doit pas être confondue avec celle de l'*analogie* et qui résulte d'une simple ressemblance de rapport : l'unité « homme », par exemple, avec celle qui rassemble sous l'idée du rétablissement de la santé toutes les différentes choses qu'on appelle indistinctement « médicales ». D'autre part, il y a l'universel qui est seulement l'attribut collectif *de la totalité* des individus énumérés dans une classe ; et celui qui, en outre, appartient *par soi* (καθ' αὑτό), ou nécessairement, à un individu quelconque, même présentement inconnu, de cette classe. Or seul ce dernier universel appartient au concept ; c'est lui qui donne lieu aux déterminations du genre et, en y joignant la différence, de l'espèce. Encore y faut-il pourtant cette condition : qu'il ne soit pas une de ces propriétés, essentielles sans doute, mais dont le raisonnement seul peut montrer qu'elle *survient à* l'essence (συμβεβηκός ou πάθος καθ' αὑτό), comme, pour le triangle, l'égalité de la somme des angles à deux droits.

(1) Cf. opp. citt., II, 399-401, 346 sq. et, 787a 12, 19.

Quant à l'*accident* au sens strict (συμβεβηκός) et au *propre* (τὸ ἴδιον), à plus forte raison ces universaux sont-ils exclus de la constitution du concept : il n'appartient nécessairement à l'essence de l'homme, ni d'être blanc, ni d'être grammairien, quoique ce dernier attribut ne convienne pourtant qu'à un homme. Ainsi Aristote est plus attentif à la nécessité de l'essence qu'à sa généralité, et, de ce point de vue tout au moins, à sa « compréhension » qu'à son « extension ». Voilà pourquoi les notions les plus générales de toutes, comme l'Un et l'Être de Platon, ne sont pas à ses yeux des *catégories* : vides de tout contenu, attributs possibles de toute notion, ce ne sont plus des *genres* de l'attribution, ni, par conséquent, des *genres de l'être*. Or le terme de l'*Analytique*, c'est au contraire ce qui a un contenu nécessaire et réellement, sinon logiquement, indissoluble, ou le concept, et aussi ce qui, ayant encore un contenu, est pourtant absolument simple, ou les *catégories* (1).

Avec les diverses sortes d'*oppositions* qui peuvent se présenter entre les termes, on passe naturellement du point de vue abstrait de leur isolement à la considération de leur solidarité. La distinction du vrai et du faux apparaît ici : la relation de la logique à l'ontologie se resserre encore davantage.

Les *opposés* (ἀντικείμενα) qui le sont le plus manifestement sont les *contraires* (ἐναντία), les termes *les plus opposés dans un même genre* : ainsi, pour prendre les exemples que nous offre l'expérience, haut et bas dans la position, point de départ et d'arrivée dans le mouvement, lourd et léger dans la pesanteur, chaud et froid dans la température, blanc et noir dans la couleur, etc. Entre ces extrêmes il peut y avoir toutefois des termes moyens, ainsi tiède ou gris. Certains contraires, il est vrai, n'en admettent pas : un nombre par exemple est toujours, ou pair, ou impair. Mais, même dans le cas où il existe des intermédiaires, il arrive que nécessairement l'un des extrêmes soit

(1) *An. post.*, I, 4, 73a 28 sqq. ; *Metaph.*, Δ 30 s. fin. ; *Top.*, I, 5, 102b 4 sq., a 18 sqq.

inhérent à quelque sujet déterminé : le feu et la neige sont toujours, l'un, chaud, l'autre, blanche. Au reste, les choses elles-mêmes, leurs actions et leurs privations, donnent lieu à des contrariétés dérivées, par le fait qu'il y a contrariété entre leurs propriétés naturelles ou entre les effets naturels de leurs actions et de leurs privations. Enfin, la contrariété subsistant dans quelque sens que s'opère le changement, c'est une opposition réversible (1).

Une autre opposition, toute proche à beaucoup d'égards, est celle de la *privation* à la *possession* : un sujet déterminé *possède* une certaine *manière d'être* (ἕξις, en latin *habitus*; d'où, en français, *habitude* avec ce sens technique), ou bien il en est *privé* (στέρησις). Tantôt cette manière d'être appartient au genre lui-même, comme la vue à l'animal, et c'est une espèce particulière qu'atteint la privation, ainsi la taupe. Tantôt c'est, plus précisément, l'individu qui est privé d'une manière d'être naturelle à son espèce, et dans le temps même ou dans les conditions, où naturellement il devrait la posséder : la cécité s'oppose en ce sens à la vue (2). Ce n'est donc encore, semblerait-il, que la contrariété, mais envisagée dans tel sujet et par rapport à telles conditions.

A mesure que la tendance logique conduit Aristote vers des formes plus générales de l'opposition privation-possession, on voit celle-ci se rapprocher d'une certaine sorte de contrariété, dont il a eu d'ailleurs le mérite de reconnaître la spécificité entre toutes les oppositions. La *contradiction* (ἀντίφασις) est en effet, selon lui, cette limitation de la contrariété, qui, comme l'avait déjà bien vu Platon (*Rep.* IV, 436 b-437 a), *exclut* totalement l'un des deux opposés d'un *même* sujet, individu ou genre, au moins *sous le même rapport* et *simultanément*. De tous les principes, celui-là est le plus fondamental et le principe de tous les jugements les plus généraux. Il fonde en effet

(1) *Cat.*, 6, 6^{a17} ; 10, $11^{b\,33}$ sqq. *Metaph.*, I 4 *in.* ; Δ 10, jusqu'à $1018^{a\,38}$.
(2) *Cat.*, 10, $12^{a\,26}$-$13^{a\,37}$; Δ 22 *déb.*

le discours logique, en opposant radicalement le vrai au faux et l'affirmation à la négation, et cela notamment parce qu'il repousse ces *milieux* que l'expérience obligeait parfois d'admettre entre les contraires (1).

Vient enfin l'opposition des *relatifs* (τὰ πρός τι) : chacun des deux termes est *par rapport à* l'autre, et a toute sa nature dans cette corrélation même. Ou bien ils enveloppent leur corrélatif : le double, la moitié, ou l'inverse ; telle aptitude déterminée, l'activité correspondante, et réciproquement. Ou bien, la corrélation n'étant pas réversible, l'un des termes dépend de l'autre, mais non inversement : ainsi la relation de l'*antérieur* et du *postérieur*. Dans les deux cas, les termes de l'opposition sont indissolublement liés (2).

Mais ne l'étaient-ils pas déjà dans le cas de la contrariété ? C'est ce que dit la célèbre formule : *La science des contraires est une et la même*. Au fond, la série hiérarchique des oppositions marque un progrès de l'opposition de relation vers des déterminations de plus en plus négatives. Si abstraite et si simplifiée que soit la dernière, la contradiction, elle n'exclut pas pourtant encore, il est important de le noter, toute considération du réel. En effet, dès qu'on n'a plus affaire, ni au nécessaire éternel, ni au réel actuel et donné, mais au *futur contingent*, qui n'est ni l'un ni l'autre, alors s'éteint la fonction déterminante du principe de contradiction : c'est « indéterminément » qu'il est ou vrai, ou faux que *demain il y aura bataille navale* (3). *A fortiori* en est-il ainsi des oppositions moins abstraites. Ainsi, par exemple, en passant de la table des *catégories*, où on les avait déjà rencontrées, à la table des oppositions, la *relation* et la *possession* concernent désormais le vrai et le faux, c'est-à-dire l'expression même du réel et du non-réel (4). Autrement

(1) *Metaph.*, I, 3, 1005b 19 à la fin ; 4, 1007b 18 ; 6. 1011b 16 ; I, 4, 1055b 7 ; 5, 1056a 20 ; 7, 1057a 34. *Herm.*, 2, 16a 30.
(2) *Cat.*, 7 et *Metaph.*, Δ 15. — (3) *Herm.* 9.
(4) *Ibid.*, 19a 33 et *Metaph.*, Γ 7, 1011b 25,

pourquoi des oppositions formelles et logiques de propositions, autres que les contradictoires, permettraient-elles, dans certaines limites, de reconnaître immédiatement et *a priori* le vrai et le faux ? Du reste, c'est à partir de l'expérience qu'Aristote a dressé le cadre logique des oppositions, et qu'ensuite, au détriment de la rigueur abstraite, il le corrige pour en adapter les distinctions aux exigences de la réalité.

Or, si l'opposition, sous toutes ses formes, introduit ainsi fatalement la considération du vrai et du faux, elle nous met en face, non plus seulement de la solidarité des termes, comme on le disait tout à l'heure, mais de leur liaison. Celle-ci réside dans l'*attribution d'un prédicat à un sujet* en un jugement, *subsomption* (ὑπόληψις) ou *proposition* (πρότασις). C'est en effet seulement dans cette liaison, soit affirmative, soit négative (κατάφασις, ἀπόφασις), que s'opposent l'erreur et la vérité. Au contraire, à l'égard de notions simples ou traitées commes telles, et par conséquent isolées, ou bien il n'y a pas place pour l'erreur, comme dans l'intellection immédiate de l'essence, ou dans la sensation immédiate par tel sens de la qualité qui en est l'objet propre et spécifique ; ou bien il n'y a pas place pour la vérité, comme dans le cas des notions imaginaires (1). Il n'y a donc vrai ou faux que s'il y a affirmation et négation. Or, c'est là ce qui constitue proprement la pensée et le discours : Aristote n'est pas moins sévère que Platon pour les philosophes qui ont condamné l'attribution. Mais, si l'opposition de contradiction permet, sauf à l'égard de l'avenir indéterminé, de discriminer radicalement et sans milieu possible la pensée vraie et la pensée fausse, il n'en est pas ainsi dans tous les cas.

Il est donc utile de savoir dans lesquels les opérations sur les propositions (*opposition* et *conversion*) donnent lieu à un

(1) *Herm.*, 1 *fin. De an.*, III, 6 430a 27 ; II, 6, 418a 11 *Metaph.*, H 10, 1052a2.,

calcul logique (συλλογισμός) légitime (1). Mais, si ces règles se vérifient, elles ne se justifient pas. Sur une telle base on ne saurait édifier la science : *savoir absolument* (ἁπλῶς), *c'est* en effet *connaître en vertu de quelle cause*, ou raison, *une chose est précisément ce qu'elle est et ne peut être autrement qu'elle n'est* (2).

L'explication scientifique est donc une explication nécessaire. Par suite, et en vertu d'une relation déjà signalée, elle est connaissance de l'universel et de ce qui est toujours de la même manière, soit qu'il s'agisse d'attributs nécessaires immédiats, ou bien dérivés (3). D'autre part, puisqu'elle explique universellement, elle n'est pas, au moins en elle-même, intuitive. Ce que saisit en effet une intuition, c'est une individualité, soit concrète si elle est sensible (ainsi ce cercle d'or que voici), soit abstraite si elle est intellectuelle (ainsi ce cercle géométrique). Mais ni l'une ni l'autre ne sont, en tant que telles, objets d'explication, ni même de définition (4). Il est bien vrai pourtant que la science, pour s'élever à ce qui est *le plus connaissable absolument* et *par nature,* ou *le plus intelligible*, doit partir d'une connaissance intuitive. Comment en effet chaque science démontrerait-elle ses *principes* (ἀρχαί), ou propres, ou communs avec d'autres ? De démonstration en démonstration on remonterait à l'infini, et rien ne serait jamais démontré. Dans l'analyse il est donc *nécessaire de s'arrêter* (ἀνάγκη στῆναι). Mais, pour la science, le terme de cette régression ne saurait se trouver dans des intuitions contingentes : ni dans cette sagacité naturelle qu'une longue expérience ou des aptitudes privilégiées donnent à quelques hommes; ni dans les sensations, bien qu'elles soient ce qui est *le plus connaissable par rapport à nous* et bien que, en percevant l'individuel concret comme tel ou tel, nous percevions du même coup l'universalité de l'espèce, l'homme

(1) Bz *Index* 712b 4 sq. — (2) *An. post.*, I, 2 *in.* — (3) Bz *Ind.*, 279a 22, 47. (4) *An. post.*, I, 31 *in. Metaph.*, Z 10, 1036a 6; 15, 1039b 28.

par exemple dans Callias. Ses principes et ses points de départ, la science les trouve dans des *propositions immédiates,* qui s'imposent à quelque titre : objets *singuliers* d'une intuition *dernière*, mais qui n'a rien d'individuel ni de contingent (1). Ainsi l'arithméticien commencera par énoncer ce dont il s'occupe, l'unité, et par le définir (*position*), puis il affirmera qu'il existe en effet des unités (*supposition*). Il posera des *axiomes* (τὰ κοινὰ ἀξιώματα), jugements que tout esprit humain possède, au moins implicitement. Il *postulera* de son élève l'acceptation de certains principes qu'il ne peut démontrer, mais qui constituent, pour sa science, des principes propres (2).

Cependant, abstraits et logiques comme ils sont et sans rapport aisément saisissable avec l'expérience, ces principes non démontrés ne peuvent suffire à la démonstration : à l'expérience elle-même elle demandera donc d'autres données immédiates. C'est l'*induction* (ἐπαγωγή) qui les recueille, en dégageant l'universel du *particulier*. Il n'y a pas, en effet, de science du *singulier* (καθ' ἕκαστον) ; or l'objet de la sensation, d'où part l'induction, est singulier. Mais dans la sensation, on l'a vu, est impliqué l'universel. L'induction est donc, pour les démonstrations de la science, une source de leurs prémisses universelles, peut-être même la source dernière, si, comme le dit Aristote, la disparition d'un ordre de sensations, avec les inductions correspondantes, doit entraîner la disparition d'une science. Consistant d'autre part à découvrir ce qu'il y a de commun aux exemples qu'elle a rassemblés, elle diffère assez peu en elle-même de ce qu'est l'induction socratique dans les premiers dialogues de Platon : un des plus importants objets de la dialectique n'est-il pas en effet de dégager les principes propres du savoir? Au reste, il est inexact que l'induction aristotélicienne exige, comme on le répète d'après Aristote lui-

(1) Bz *Ind.*, $159^{a\,33}$. *Eth. Nic.*, VI, 6 ; 12, $1143^{b\,4,\,11}$. *An. post.*, II, 19, $100^{a\,17}$, $99^{b\,21}$; I, 3. *Phys.*, VIII, 5, $256^{a\,29}$.
(2) *An. post.*, I, 2, $72^{a\,14-24}$; 10.

même, *le rassemblement total des cas singuliers* qui constituent l'extension d'une classe. Elle est bien plutôt une condensation de l'expérience, analogue à celle qui s'opère machinalement quand des sensations se groupent autour de l'une d'entre elles qui est plus intense, préparant ainsi l'avènement d'une notion. Mais c'est une condensation réfléchie et savante, qui énonce explicitement, à la fois, et les observations qui ont servi à la former, et les caractéristiques de fait qui, se vérifiant dans les cas observés, peuvent être pour cette raison supposées inhérentes à toute la classe (1).

De la sorte, l'induction semble très proche de ce procédé auquel aboutit l'effort de la dialectique platonicienne : la méthode de *division*. Aristote a sévèrement critiqué celle-ci : elle se fonde, dit-il, sur une suite de *postulats* (2). A tout prendre cependant, son induction ne nous donne pas davantage la raison de la relation qu'elle établit ; elle n'est pas scientifique, parce qu'elle n'est pas *démonstrative*. La théorie de la démonstration prétend être au contraire, ainsi qu'Aristote se plaît à le montrer encore pour d'autres questions, un retour à la pensée socratique ; car Socrate avait bien vu que l'essence est le principe de la démonstration. Celle-ci est en effet le *syllogisme* (le calcul logique), *qui expose la cause* ou la raison de l'attribution de telle qualité à tel sujet, le *moyen* (τὸ μέσον) qui lie ces deux extrêmes ; car *le moyen est cause*. Si les prémisses de ce calcul sont nécessaires, nécessairement le résultat l'est aussi. Une telle opération réalise donc ce que n'avait pu faire la *division*, ce *syllogisme impuissant*, et ce qui avait été seulement préparé par le *syllogisme inductif*. En outre, sa technique rationnelle symbolise fidèlement pour Aristote l'art rationnel qu'est, à ses yeux, la nature ; si bien que, où ce symbolisme abstrait

(1) *An. pr.*, II, 23. *Top.*, I, 12 *fin.* ; VIII, 2 *déb. An. post.*, I, 18 ; II, 7, $92^{a\ 37}$ sqq. ; 19. Bz *Ind.*, $264^{a\ 13-18}$.

(2) Tout le début de *An. pr.*, I, 31 et de *An. post.*, II, 5.

fera défaut, il n'y aura plus science de la nature. Supposons en effet que, placés au-dessus de la lune, nous « voyions », la terre s'interposant entre elle et le soleil, la cause de l'éclipse de lune. Une telle constatation, pour Aristote, est sans valeur scientifique ; car la connaissance du *pourquoi* (διότι) n'y est qu'une connaissance du *fait* (ὅτι), à laquelle manque l'universalité. Il n'y a de causalité véritable que dans la *quiddité* : *c'est l'homme qui engendre l'homme*, et, si Pélée est cause d'Achille, c'est en tant qu'il possède la *forme* de l'homme (1).

Cette conception toute logique qu'Aristote s'est faite de la science, si séduisante en son apparente rigueur, a lourdement pesé sur l'avenir des sciences de la nature. Il n'est donc pas inutile d'en fixer la portée dans l'ensemble dont elle fait partie. Tout d'abord, ainsi qu'Aristote en convient lui-même (2), la démonstration fait toujours l'épreuve d'une proposition très générale, avec l'espoir d'y découvrir la proposition particulière qui est en question. Autrement dit, comme la division platonicienne, elle part d'un postulat. De plus, elle ne fait en cela qu'essayer comme *moyen* ou cause, et par un retournement artificiel du syllogisme inductif, la propriété que la conclusion de celui-ci avait mise en avant (3). Contre-épreuve singulièrement illusoire ; car ce n'est pas ce changement du mode d'exposition qui décèlera, s'il y en a une, l'erreur de l'induction. Ce savoir prétendument infaillible se borne à articuler dans l'abstrait l'ordre naturel qu'on a précédemment dégagé, tant bien que mal, de la réalité empirique.

Aristote, on doit, il est vrai, le reconnaître, n'a pas manqué de sentir jusqu'à quel point l'idéal d'intelligibilité totale de l'*Analytique* était bridé par des conditions qui sont étrangères à la pure logique. Après avoir, comme on l'a vu, arrêté la démonstration devant un savoir immédiat et non démontré, il

(1) Cf. p. 189,1. *An. post.*, I, 24, $85^{b\,23}$; 31, $87^{b\,29}$ sqq. ; II, 2, $90^{a6,\,24}$ sqq. ; *An. pr.* I, 4, 25 $^{b\,9}$. *Metaph.*, Z, 6, $1031^{b\,6}$ sq. ; Λ, 3, *s. fin.* ; 5, $1071^{a\,17-24}$.

(2) *Top.*, VIII, 13, $163^{a\,1}$ sqq. — (3) CXXXIII, 256 sq.

lui interdit, ce qui est plus caractéristique encore, *le passage d'un genre à l'autre*, l'application par exemple à la géométrie des principes de l'arithmétique (1). En outre, la forme et les conclusions des syllogismes dépendent de la *modalité* de leurs prémisses (2), c'est-à-dire de déterminations réelles : la relation de l'attribut au sujet y peut être en effet, soit de *simple existence*, soit de *possibilité contingente*, ou, au contraire, de *nécessité* d'existence. Il y a même d'autres notions dont le caractère empirique est encore plus accusé et qu'il semble difficile d'intégrer, comme le veut Aristote, dans la science démonstrative à côté de la nécessité fondée sur l'essence : c'est par exemple la notion, opposée à la contingence du pur accident, de ce qui arrive *le plus souvent* (3). Enfin les divers types de syllogismes représentent autant d'efforts pour accommoder les ambitions de la théorie aux nécessités de la réflexion sur le réel concret. Il est impossible, par exemple, de raisonner *a priori* de la cause à l'effet toutes les fois qu'on a affaire à un devenir réel : qui me prouve en effet que la cause doive aboutir à son effet, que des pierres, assemblées comme pour des fondations, auront pour résultat une maison ? Par contre, de l'effet, la maison, donné dans l'expérience, ou *supposé*, je puis, en me fondant sur la *nécessité qui dérive de cette supposition* (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως), conclure à l'existence nécessaire de la cause. Ainsi raisonne-t-on dans l'*enthymème*, ou réflexion sur les *signes* d'une action causale déjà expérimentée (4).

En résumé, Aristote a trop espéré de la démonstration, comme si la forme logique des mathématiques pouvait satisfaire intégralement à tous les besoins de la science. D'autre part, en liant comme il l'a fait la démonstration à la considération de la qualité et de l'essence formelle, il a entravé pour

(1) *An. post.*, I, 7 *in.*
(2) Sur les syllogismes modaux, CXXXIII, ch. XII.
(3) *An. post.*, I, 30 ; II, 12, 96a 8 sqq. *Metaph.*, K 8, 1065a 4 sq.
(4) Cf. L. Robin, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XXIII, (1909), 18-21, 27 sqq

longtemps l'effort antérieur des mathématiques, chez les Pythagoriciens et chez Platon, pour conférer à l'expérience le degré d'intelligibilité qu'elle comporte.

3. Sciences poétiques. — Si de la méthode générale du savoir on passe à son contenu, tel que le déterminait le programme encyclopédique de l'école, ce sont, comme on l'a vu, les disciplines poétiques qui sont les plus élémentaires.

Ce qui leur correspond dans l'œuvre d'Aristote, c'est : *la Poétique*, dont le second livre est perdu ; *la Rhétorique*, qui, surtout dans son troisième et dernier livre, n'est peut-être qu'une compilation des leçons d'Aristote ; enfin *les Topiques*, dont le rôle a été défini et sur lesquels il n'y a pas à revenir. Tous ces ouvrages étaient accompagnés par des études connexes, qui se sont perdues, les unes historiques, les autres destinées à illustrer la théorie. Peut-être les élèves étudiaient-ils, en outre, des livres qu'aurait composés sous la direction du maître son ami Théodecte, dont l'expérience était grande en toutes ces matières, livres mentionnés dans notre *Rhétorique* (III, 9, *s. fin.*). Quant à la *Rhétorique à Alexandre*, qui figure dans notre collection, elle est inauthentique, et c'est sans raisons bien solides qu'on l'a attribuée à un célèbre rhéteur de ce temps, Anaximène de Lampsaque.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces disciplines techniques. Ce qui en elles intéresse l'histoire des idées philosophiques se retrouvera dans la morale ou dans la psychologie.

4. Sciences pratiques. — Pour Aristote, en dépit de tant de signes précurseurs d'un état de choses nouveau, l'étroite dépendance de l'individu à l'égard de la Cité demeure un dogme fondamental : il est à la base de sa conception générale de l'activité humaine. L'homme, dit-il, n'est ni un dieu qui se suffit à soi-même, ni une bête sauvage rebelle à la sociabilité, mais un être fait par nature pour la vie politique (ζῷον πολιτικόν). D'autre part, la Cité est première, non dans le temps, mais absolument, par rapport à la famille et à l'individu. Dès lors la

fin ou le bien de l'homme ne peuvent être connus et pratiquement assurés, ni par l'*économique* (οἶκος, l'organisme domestique), ni par l'*éthique*, mais seulement par la science qui envisage l'homme dans l'achèvement spécifique de sa nature et dans la perfection vraiment humaine, savoir la *politique*. C'est donc d'un point de vue très abstrait et sans réalité, que l'éthique tentera de déterminer dans son essence et dans ses conditions le bien de l'homme, à part de son groupe domestique et enfin social. Certes cette abstraction peut, comme on le verra, nous élever très haut. Il n'en reste pas moins que la place de la « morale » est ici, moins l'exactitude, l'analogue de ce qu'est celle des mathématiques dans l'ordre théorétique, et que la politique est la science *architectonique* dont dépend toute autre science pratique, quelle qu'elle soit (1).

A. — *L'éthique*. — Des ouvrages que sur cette matière renferme notre collection, il en est un dont l'authenticité est indiscutable, c'est l'*Éthique Nichomachéenne* en 10 livres, ainsi nommée, non pas parce qu'Aristote l'aurait dédié à son fils (comme le laisse croire la dénomination, classique en France, de *Éthique à Nicomaque*), mais parce que Nicomaque, après la mort de son père, en fut sans doute l'éditeur. On en doit dire autant de l'*Éthique Eudémienne* en 7 livres : Eudème de Rhodes n'en est, en effet, ni le destinataire, ni même, comme on l'a cru, l'auteur. Vraisemblablement c'est une édition, faite par lui, d'anciennes leçons d'Aristote, tandis que l'autre *Éthique* serait la publication de leçons notablement plus tardives. Une chose est en tout cas à noter : le livre X de l'*Éthique Nicomachéenne* n'appartient qu'à elle ; il y a correspondance entre ses quatre premiers livres et les livres I-III de l'*Éthique Eudémienne*, entre le dernier de celle-ci et les livres VIII et IX de la première; identité complète enfin, de part et d'autre, pour les livres intermédiaires. Selon toute probabilité, ces livres ont été ajoutés après coup à l'*Éthique Eudémienne*, et peut-

(1) *Eth. Nic.*, I 1, 1094 $^{a\ 24-b\ 27}$; 13, 1102 $^{a\ 18-26}$. *Pol.*, I, 1 *in.* ; 2, 1253 $^{a\ 27}$, etc.

être faut-il reconnaître celle-ci dans cette *Éthique* en 5 ou 4 livres qui figure au nº 38 du catalogue de Diogène Laërce. La *Grande Morale* enfin est un résumé d'école, de date incertaine. Il y a encore dans notre collection un traité apocryphe, *Des vertus et des vices*, œuvre éclectique qui n'a même pas le mérite de la fidélité.

Les notions qui sont l'objet de l'éthique sont incertaines et confuses : la découverte du pourquoi n'y peut être espérée et il faut surtout faire appel à l'esprit de finesse, au coup d'œil des vieillards, à l'expérience morale coutumière des consciences saines (ἐθισμός), à l'induction enfin, fondée tant sur les opinions communes que sur celles des doctes. Or une telle méthode de discussion critique (ἀπορίαι) ne dépasse pas la vraisemblance; elle est essentiellement dialectique (1).

Le but auquel tend l'activité pratique de l'homme, c'est un bien dernier, désirable par lui-même et *se suffisant à lui-même*, un souverain bien, non pas transcendant sans doute comme l'idée platonicienne du Bien, et sans rapport avec l'action, mais au contraire *réalisable* par l'homme *dans l'action* (πρακτόν). Son nom est, unanimement, *bonheur* (εὐδαιμονία), signifiant à la fois bien vivre et bien agir : un bien qui, s'il ne comprenait pas tous les biens, ne serait pas le plus grand bien conçu (2). Quant à savoir en quoi il consiste, dans les jouissances, dans les honneurs, dans la vie spéculative, là-dessus il n'y a plus accord entre les hommes, ni même dans la conscience de chacun. On peut dire cependant qu'il y a une *œuvre propre* de l'homme, comme de tel artiste ou de tel organe, mais qu'elle est tout entière dans cette activité même, dans son *acte* ou réalité (ἐνέργεια, πρᾶξις) indépendamment d'une fin extérieure qu'elle n'appartient enfin, ni à la vie nutritive, celle du vivan en général, ni à la vie sensitive, celle de l'animal en général, mais à la vie qui comporte *la pensée* (λόγος). C'est donc l'*actualisation* des puissances de l'âme de l'homme, selon la plus

(1) *Eth. Nic.*, I, 1, $1094^{b\ 16}$ sqq. ; 7, $1098^{a\ 33}$ sqq. ; VI, 12 *s. fin.*
(2) I, 1 *in.* et $1094^{a\ 18-22}$; 2, $1095^{a\ 16-20}$; 4 ; 5, $1097^{a\ 34}$ sqq., etc.

complète *excellence* (ἀρετή) dont soit capable cette actualisation, laquelle ne saurait en outre être ni instable, ni éphémère ; car *ce n'est pas une seule hirondelle, ni un seul jour, qui font le printemps*. Enfin, contre Platon (*Philèbe*, 11 d), contre Speusippe et Xénocrate, on dira que le bonheur, tel qu'on vient de le définir, ne peut naître que de l'*usage* (χρῆσις) et qu'il n'est pas simplement une *possession* et une *manière d'être* (ἕξις, κτῆσις) : être heureux à son insu, ou, comme Endymion, dans un sommeil de mort, ou, comme Priam, au sein des pires infortunes, est-ce encore être heureux (1) ?

Quant aux conditions du bonheur, celles qui résident dans les biens du corps, comme la santé, ou dans les biens *extérieurs*, c'est-à-dire étrangers à notre essence, les honneurs et les richesses par exemple, peuvent y *contribuer* sans doute à titre d'*instruments*. Leur absence peut le gâter ou l'entraver, car il est absurde de dire (avec Platon) qu'on puisse être heureux sur la roue ; leur excès même peut y nuire. Mais les vraies conditions du bonheur, ce sont les biens de l'âme et l'exercice excellent de ses activités, ou *selon sa vertu* propre. Alors, la médiocrité, pourvu qu'elle satisfasse aux exigences de la vie, le malheur même, pourvu qu'il ne soit pas trop grand, deviennent des moyens de faire briller la noblesse du caractère (2).

Du bonheur le plaisir ne doit donc pas être séparé. Ce n'est pas simplement une *disposition* immanente à l'acte et que celui-ci réaliserait, mais plutôt ce qui, à la fin, couronne l'acte et *s'y ajoute*, comme à la jeunesse cette fleur sans laquelle elle serait pourtant encore la jeunesse. On se trompe donc pareillement, en refusant (comme Speusippe) toute valeur au plaisir, ou en l'élevant (comme Eudoxe) au rang de souverain bien. Mais, pour qui met son bonheur dans la réalisation de ce qu'il y a de meilleur en lui, le plaisir, loin d'être un ornement postiche, est toujours naturel, et il n'y a pas de conflit entre les plaisirs. Le

(1) I, 2, 1095*a* 20-25 ; 3 ; 6 ; 7 *in.* ; 9, 1098*b* 31 sqq. ; IX, 9, 1169*b* 29 sq. ; X, 6.
(2) I, 7, 1098*b* 12 sqq. ; 10 ; 11, 1100*b* 9 ; VII, 14, 1153*b* 21 sqq. ; X, 8, 1178*a* 23 sqq.

plaisir continu et l'éternelle béatitude sont même le privilège de l'être capable de *réaliser son essence d'une façon continue et sans fatigue*, c'est-à-dire de Dieu, l'être simple, immobile et tout en acte. Du moins, même chez les êtres pour qui l'*absence de mouvement* marque simplement l'achèvement d'une tendance, il y a en elle plus d'*acte* (ἐνέργεια ἀκινησίας), et par conséquent de plaisir, que dans le mouvement, acte imparfait et mélangé de virtualité. Ainsi déterminé, le bonheur est accessible à quiconque *n'est pas un infirme par rapport à la vertu* de son être normal (1).

On voit ainsi ce qu'est la vertu, au sens de moralité et comme *forme* ou essence des actions bonnes qui font une vie heureuse. Comment de telles actions seront-elles réalisées ? Cette recherche suppose tout d'abord, dans *la partie irrationnelle* de l'âme, une distinction entre les fonctions, proprement vitales et totalement étrangères à la pensée, de l'âme végétative, et, d'autre part, des *tendances* (ὁρμαί), *appétits*, ou plus généralement *désirs*, qui tantôt résistent à l'autorité de la *partie rationnelle*, tantôt écoutent docilement ses admonestations et ses conseils, *comme un fils ceux de son père*. De là résulte la distinction de deux sortes de vertus : d'un côté, les vertus intellectuelles ou *dianoétiques*, fruits de l'instruction et d'une expérience réfléchie, et qui organisent d'une façon plus ou moins complètement rationnelle nos dispositions et notre conduite : d'abord l'*art* et la *science*, fondements de la *prudence* (φρόνησις), puis la *sagesse* et l'*intellection* (σοφία, νοῦς) ; de l'autre côté, les vertus qui concernent *le moral* (τὸ ἦθος), les dispositions affectives et les tendances actives de chaque individu, modération, douceur, ou leurs contraires, et qui sont les vertus *éthiques* ou des mœurs (2).

Mais il y a une autre raison de nommer ainsi ces vertus :

(1) I. 10 tout le début ; 12 fin ; VIII, 14, 1153$^{b\ 14}$ sqq. ; 15, 1154$^{b\ 24}$ sqq. ; X, 2 7, 1177$^{b\ 26}$ sq. ; 3, 1179 $^{a\ 23}$ sqq. *Metaph*. Λ 7, 1072 $^{b\ 15}$ sqq.
(2) I, 13, 1002$^{a\ 26}$ jusqu'à la fin ; VI, 2 déb. et 3 déb.

c'est qu'elles supposent l'*habitude* (ἔθος). Sans doute, on peut en un sens parler de *vertus de nature* (φυσικαὶ ἀρεταί), idiosyncrasies ou dispositions héréditaires. Mais, tandis que, dans les êtres inanimés, les puissances naturelles ne sont pas modifiées par l'exercice, soit qu'il les contrarie ou les favorise, tandis qu'aux puissances vitales, celle de voir par exemple, l'usage est immédiatement consécutif, ou peu s'en faut, au contraire nous sommes ici en présence de manières d'être acquises, créées par nos actes mêmes et par la répétition de ces actes, modifiables par l'éducation : en renouvelant des actes de justice ou d'injustice, on devient juste ou injuste, tout comme bon ou mauvais cithariste en s'exerçant bien ou mal sur la cithare. Il faut donc régler avec soin la qualité des actes et prendre de bonne heure de bonnes habitudes. Au reste toute vertu, étant une manière d'être unique, est une détermination de la pure puissance, qui est ambiguë et également capable des deux opposés (1).

A son tour, la partie rationnelle de l'âme comprend deux fonctions : l'une *scientifique* ou *théorétique* (τὸ ἐπιστημονικόν, τὸ θεωρεῖν), dont l'objet est le nécessaire, l'autre dont l'objet est *le contingent*, ce qui peut être autre qu'il n'est; c'est le *calcul réfléchi* (τὸ λογιστικόν). Or c'est à de telles choses que s'appliquent la *délibération* et le *choix* (βούλησις, προαίρεσις), lequel est en effet un *désir délibératif* (ὄρεξις βουλευτική), une préférence du vouloir quant aux choses *qui dépendent de nous* (τὰ ἐφ' ἡμῖν), et principalement quant à la vertu et au vice. En ce qu'elle a de plus général, la *vertu éthique* est donc une *disposition préférentielle* (ἕξις προαιρετική) à l'égard de certains actes. D'autre part, à la *pensée raisonnante* (διάνοια) de l'ordre théorique, qui distingue *vrai* et *faux*, qui *affirme* et qui *nie*, correspond dans l'ordre pratique une autre pensée raisonnante, parfois même une intellection (διάνοια πρακτική, νοῦς πρακτικός), qui distingue *bien* et *mal*, *désirable* et *non désirable*, qui prononce sur ce

(1) II, 1 ; VI, 13, 1144ᵇ 1-17.

qui est à *rechercher* ou à *éviter*. Par elle, la vérité de l'énonciation est rectitude du désir ; la *pensée droite* (ὀρθὸς λόγος) est la même chose que la *bonne pratique* (εὐπραξία). Car le choix, *c'est l'homme même*, en tant que *principe* de son activité, et, selon la formule célèbre, *une pensée désirante* ou *un désir* pensant et *raisonnant* (1).

Il suit de là que, seule parmi les vertus *dianoétiques*, la *prudence* est vraiment dans le plan de la pratique. La question capitale est donc d'en déterminer les rapports avec la vertu éthique. Or le moteur premier de nos choix est le désirable, qui meut le désir, l'un moteur immobile, l'autre moteur mû, car à son tour il meut le corps. Cet enchaînement est, pour Aristote, analogue à celui qui lie la conclusion à ses prémisses, et, puisqu'il y a analogie entre le bon ou le mauvais et le vrai ou le faux, il doit y avoir un *syllogisme du désirable*. Ce dernier terme y représente la majeure universelle ; la mineure est la perception qui en reconnaît la présence et détermine le désir actuel ; la conclusion est le choix et l'acte consécutifs à ce désir (2). Là seulement, on le voit, il y a place pour la délibération : un médecin, par exemple, en tant que tel, ne délibère pas sur son désirable propre, qui est de guérir son malade, ni sur la reconnaissance de ce désirable en tel cas particulier, ce qui est l'affaire de sa science. De même, étant donnée la fin de la conduite qui est l'amélioration de notre caractère empirique (ἦθος), la tâche de la prudence sera de choisir les moyens propres à réaliser cette fin. Jointe à elle, son nom est *bonne volonté* ; sans elle, ce n'est qu'*habileté* ou, si elle est malfaisante, *coquinerie*. Elle est la forme sans laquelle la matière des penchants naturels demeure instable et ambiguë, et qui détermine les vertus par opposition aux vices. Mais, faute de cette matière, elle ne serait plus qu'une fonction tout intellec-

(1) III, 5 fin ; VI, 2.
(2) VII, 5, 1147$^{a\,25}$ sqq. *De motu an.*, 7 *in.* ; 6, 700$^{b\,35}$. *De an.*, III, 10, 433$^{b\,13}$ sqq. ; 11 *s. fin.*

tuelle, et, contrairement à ce qu'a pensé Socrate, elle ne pourrait fonder la pratique. C'est elle pourtant qui y fixe la *pensée droite* (ὀρθὸς λόγος), c'est-à-dire le rapport exact des éléments qui entrent dans le *syllogisme de l'action*, dans le calcul et dans le choix, pour les êtres qui en sont capables. Elle dit de quelle manière le cas particulier s'adaptera à la règle générale, *quand*, *comment*, *à propos et en vue de quoi*, *à l'égard de qui*, il convient de faire ce que, d'une façon générale, il est désirable de faire (1).

Il ne suffit pas toutefois de se conformer extérieurement à la droite raison ; il faut s'unir intérieurement à elle, agir non seulement *selon*, mais *avec* ce qu'elle règle. Aristote insiste avec force sur la valeur de l'intention droite, à condition qu'elle soit plus qu'un effort isolé ou une déclaration éloquente. Mais, comme la logique, on l'a vu, y a sa place, une analyse exacte doit être faite des sophismes de la pratique : l'erreur peut se glisser en effet dans la majeure ou la mineure du *syllogisme de l'action* ; très souvent de faux raisonnements sont utilisés dans l'espoir de justifier de mauvais désirs, et l'incontinent, celui qui ne se domine pas, est un homme qui raisonne mal. Tel n'est pas le cas de celui qui est au contraire, pour Aristote, le parangon de la moralité, l'*homme prudent*, qui est *maître de soi* ; en lui l'appétit concupiscible se fond dans la volonté droite, qui s'identifie avec la raison. La souveraineté de celle-ci pourra même grandir, si l'activité pratique comporte les vertus dianoétiques supérieures à la prudence (2).

Provisoirement, il suffira de garder le point de vue qui a servi à déterminer la distinction des vertus, celui d'un *homme composé* ou concret, en qui la raison est en face des penchants. Si donc la *vertu éthique* est l'*excellence* de la partie irrationnelle de l'âme, il s'agit de savoir ce que sera cette vertu sous le contrôle de la prudence. Or, dans toute *disposition fonction-*

(1) III, 5 1112 b 11 sqq. ; VI, 13, 1144 a 20 sqq. ; II, 2, 1104 b 28 5, 1106 b 21, etc.
(2) Par ex. VI, 2 ; 13, 1144 a, 1 jusqu'à la fin.

nelle, manger, boire, prendre de l'exercice, etc., le *bien-être* (τὸ εὖ) est, on le voit, à égale distance du trop et du trop peu pareillement nuisibles à la santé, tandis que la *juste mesure* (τὰ σύμμετρα) produit l'effet contraire. Bien entendu, ni l'excès, ni le défaut, ni le moyen, ne sont des termes absolument déterminés, comme 6 est moyen arithmétique entre 10 et 2, surpassant le second et surpassé par le premier d'une quantité égale. Ils varient au contraire avec les sujets et avec les circonstances : une alimentation trop forte pour l'athlète débutant serait trop faible pour Milon de Crotone, et celui qui en décide est le maître de gymnase. Or *le moral* se compose en fait de puissances ou tendances, dont les manifestations particulières sont des émotions ou *passions* (πάθη), mouvements naturels et soudains de l'âme auxquels succèdent le plaisir et la douleur, et dépourvus de valeur morale parce que, en eux-mêmes, ils ne sont pas l'objet d'un choix : concupiscence, colère, crainte et hardiesse, émulation et envie, joie, amour et haine, pitié (1). En elles-mêmes les passions ne sont donc ni bonnes, ni mauvaises; ce qui les fait telles, c'est leur modalité ou leur *comment* : ainsi, il est aussi mal de ne pas assez s'irriter de certaines choses que de trop s'irriter pour d'autres. C'est ce *comment* raisonnable et correct que fixe la prudence, et la vertu ou le vice résident dans la manière, acquise par une habitude, de *nous comporter à l'égard des* passions et de *faire notre choix* à leur sujet. La *quiddité* de la vertu éthique consistera à *choisir* et à *viser, par préférence*, le *milieu qui convient* (τὸ δέον) *par rapport à nous* et aux circonstances, *tel qu'il est rationnellement déterminé, ou tel que le déterminerait le jugement de l'homme prudent*; milieu au delà ou en deçà duquel *on manque le but*, et on commet une faute. La bonne

(1) Les chapitres 1-17 du livre II de la *Rhétorique* renferment une très intéressante analyse des passions. L'art est, sous certaines conditions, un moyen d'en *purifier* ou purger l'âme (κάθαρσις), en lui procurant un *allégement qui s'accompagne de plaisir* (*Poét.*, 6 s. *in. Pol.*, VIII (V), 1342 a 4-14).

volonté, *qui y tend droit, ne comporte* donc *qu'un seul mode*. Ce milieu, qu'il y a mille façons de manquer et une seule de toucher juste, est donc une ligne de faîte et un *sommet* (1).

Ce n'est pas une mince affaire de déterminer ce milieu pour chaque cas particulier. On doit noter d'ailleurs qu'il serait absurde d'en vouloir toujours trouver un. Parfois en effet on est en présence d'un excès, comme la témérité, ou d'un défaut, comme la lâcheté, ou déjà du milieu cherché, comme le courage. Pas davantage, on ne demandera quelle est la juste mesure pour certains actes qui, comme le meurtre ou l'adultère, sont mauvais en eux-mêmes. Enfin, il faut compter avec la pauvreté du langage, qui empêche de nommer exactement et clairement, soit les extrêmes, soit le milieu. Ce qui importe donc, c'est surtout la méthode suivant laquelle on déterminera les vertus. Aristote envisage tantôt des passions, ou des actions, et leurs variétés quant à l'objet, tantôt les plaisirs et les peines. Il est impossible ici de le suivre dans le détail précis et concret d'une analyse, où s'affirme constamment le souci de rester en contact avec l'expérience morale. Quelques remarques peuvent suffire. Les extrêmes, étant des contraires et relatifs eux-mêmes à des contraires, sont à la fois excès et défaut : ainsi par exemple, selon qu'on envisage ou l'acquisition ou l'usage des richesses, avarice et prodigalité sont à la fois un trop et un trop peu. De même pour la justice ; car l'injustice est, ou l'action qui cause le dommage, ou le dommage subi. Il y a plus : le milieu ici diffère lui-même selon que *l'égalité* entre le trop et le trop peu est une égalité proportionnelle ou géométrique, celle de la *justice distributive* (τὸ διανεμητικόν), ou bien arithmétique, celle de *la justice compensatrice* et commutative ou d'échange (2). Avec la justice, la plus importante des vertus de la vie sociale est l'amitié, sur laquelle Aristote s'est longuement attardé, comme sur un

(1) II, 2, 1104a 10-18 ; 4 ; 5 ; 6 jusqu'à 1107a 7.
(2) II, 6-9. La justice est traitée dans le livre V.

exemple privilégié (*Eth. Nic.*, VIII et IX). Son étude contient en outre (IX, 8) des réflexions pénétrantes sur la place de l'*amour de soi* et des sentiments égoïstes dans la moralité.

L'homme composé n'est pas cependant l'homme dans la perfection de sa nature. La vertu éthique, qui au fond est pour lui, sous le contrôle de la prudence, toute la vertu, n'est donc pas la seule vertu. Le bonheur qui peut en résulter n'est pas non plus le plus grand bonheur. Celui-ci doit consister dans l'excellence ou la vertu de ce qu'il y a dans l'homme de meilleur, la pensée pure (νοῦς). Car l'inférieur a sa raison d'être dans le supérieur, en vue duquel il existe. Or la pensée pure est en nous ce qui est divin : parce qu'on est homme, dit Aristote, faudra-t-il préférer vivre en homme, parce qu'on est mortel, préférer vivre en mortel, alors qu'on peut *s'immortaliser* et qu'on est capable d'une vie plus haute ? Cette vie, c'est la vie *théorétique*, spéculative ou de contemplation, dont la vertu est *la sagesse* ou la pure pensée. Cette fois, nous sommes en possession d'une vertu dianoétique capable de se justifier, exempte de diversité et d'incertitude. Elle est en effet relative à la fonction par laquelle nous connaissons les principes, et d'une connaissance une et immuable. Du même coup disparaît l'élément de choix, inhérent à la vertu éthique et à l'égard duquel s'exerçait la prudence. La contingence qu'il implique, possibilité de ne pas préférer ce qui est préférable, était en effet un mal. Le seul choix désormais, c'est de se soumettre docilement à la nécessité de la raison. Réalisation achevée de l'*œuvre propre* de l'homme, cette vie, qui est la plus heureuse possible, est enfin la seule qui soit pleinement *pratique* : elle est en effet *une vie de loisir*, ou *scolastique* (σχολαστικός), le loisir étant la fin immanente de l'activité, tout entière en elle-même. Pour la même raison, elle *se suffit à elle-même* (αὐτάρκης) et n'a besoin que de n'être pas entravée. Mais l'exercice en sera rendu plus facile si plusieurs hommes vivant ainsi *s'associent* et *collaborent*. Bref, la vie quasi

conventuelle de l'école philosophique, voilà l'idéal de l'existence humaine. Un travail qui n'exige point de délassement y porte le plaisir à son plus haut point d'exaltation et de continuité. Point de différence avec la vie divine, sinon que celle-ci porte à l'absolu ce qui, dans l'autre, n'est que relatif à nous : c'est une imitation, chère aux dieux, de l'éternelle béatitude. La cité parfaite serait, sans nul doute, aux yeux d'Aristote, celle qui sur terre permettrait aux Sages l'isolement et l'indépendance du dieu. Il faut pourtant se résigner, pour l'instant, à un compromis et accommoder seulement à la raison les conditions moyennes et contingentes de l'expérience (1).

Juxtaposition d'une morale de la Sagesse à une « éthologie » et une sociologie empiriques, l'éthique d'Aristote est un nouveau témoignage du conflit qui partage son génie entre un réalisme concret, fondé sur l'observation, et un intellectualisme systématique et constructeur, qui veut encore être réaliste. Qu'il ait en fait, dans la partie pratique de sa doctrine, sacrifié le second point de vue au premier, c'est certain ; mais qu'il les ait crus conciliables, la suite le prouvera.

B. *La politique.* — Il est sans inconvénient de comprendre dans la politique l'étude de la sphère domestique de l'activité, à laquelle Aristote rattache l'acquisition et l'usage de la richesse. Au reste, les *Économiques* de notre collection, dont le second livre est sûrement apocryphe, ne font, dans le premier, que résumer ce que dit du sujet le livre I de *la Politique*. Mais ce qui en est maintenant l'introduction a pu être originairement un traité distinct. Notre *Politique*, en effet, paraît bien être une collection de recherches indépendantes, assemblées par un éditeur qui fut peut-être Théophraste, et dans laquelle on a de bonne heure cru reconnaître une perturbation de l'ordre naturel des livres : VII et VIII feraient suite

(1) X, 7-9 ; VI, 7 ; 9, 1142a 23 sqq. ; 13, 1145 a 9 à la fin. *Pol.* I, 2, 1253a 27 sqq. Cf. *Metaph.*, Λ 6, 1071b 17-22 ; 8, 1074 a 35 ; 9, 1075 a 5-11

à III, et IV-VI formeraient un ensemble; il y a des chapitres de liaison et des lacunes. Ce groupe d'écrits comportait, comme les autres, des études de détail : ainsi *les Coutumes barbares* et le recueil des *Constitutions* (Πολιτεῖαι) de cent cinquante-huit cités grecques et barbares, dont probablement Carthage et Rome. Notre *Constitution d'Athènes*, découverte par Kenyon en 1891 dans un papyrus du British Museum, en est un précieux débris, qui peut donner une idée du reste. Elle comprend deux parties, l'une historique, puisée aux sources les plus diverses, l'autre descriptive et fondée, semble-t-il, sur des documents d'archives.

L'homme, on l'a vu, est un animal *politique* ou sociable. Mais d'autres, parmi les plus intelligents, partagent avec lui ce caractère : les grues, les fourmis, les abeilles surtout. Ils se distinguent à la fois de ceux qui vivent *isolés* et de ceux qui vivent à l'état *grégaire*. Or ce qui en fait des êtres politiques ou sociables, c'est qu'il y a entre tous les individus une *communauté d'œuvre*. D'autre part, toute activité conforme à la nature ayant pour fin le bien de l'être et l'achèvement de son essence, le bien de l'être hiérarchiquement le plus élevé, l'homme, doit être aussi le plus grand bien possible. Entre la société politique humaine et les sociétés animales il n'y aura donc qu'une différence de degré, dans la valeur de la fin et la complication des moyens (1). Naturaliste et non artificialiste, voilà le premier caractère de la politique d'Aristote.

Or la *communauté*, forme spécifiquement politique de l'activité naturelle, n'est pas, tout d'abord, mélange ou combinaison, car les parties y gardent leur individualité différentielle : c'est *un tout de composition* (σύνθεσις). De plus, les individus qui entrent dans ce composé y doivent représenter des valeurs différentes, correspondant à des besoins, et qui puissent être entre les associés *matière d'échange* : il n'y a

(1) *Hist. n.*, I, 1, 487b 33 sqq. *Pol.*, I, 1 *in*.

communauté, par exemple, ni des femmes entre elles, ni des hommes entre eux, ni des médecins entre eux, mais des femmes avec les hommes, ou des médecins avec les laboureurs. Enfin, entre ces composants, différents mais solidaires, il doit exister une *similitude*, consistant en ce qu'ils s'unissent en vue de *quelque chose de commun*, comme la procréation, ou le rétablissement de la santé. En d'autres termes, il y a division et unité du travail, comme entre les marins diversement spécialisés d'un même équipage (1).

La plus importante de toutes les communautés humaines possibles, réalisation dernière de ce qui est enveloppé dans notre essence, c'est la *polis*, ou l'État. Du point de vue de l'histoire, elle provient d'une réunion de *villages*, qui sont eux-mêmes des unions de *familles*. Mais, du point de vue de la nature ou de l'essence des choses, c'est l'inverse ; car famille, puis village, ne sont que des étapes de l'homme individuel vers sa fin dernière. Aucune de ces communautés en effet n'est capable encore de réaliser d'une façon suffisante une force de contrainte, organisée selon la justice, et sans laquelle ne peut se constituer la pratique habituelle d'où dépend la vertu. L'État, au contraire, c'est essentiellement la *loi* et l'établissement d'un *ordre*. Car, si déjà l'association sexuelle des individus dans la famille, l'association alimentaire ou défensive des familles dans le village, tendent vers la perfection de la vie, et, ce qui est tout un, vers sa *suffisance* (αὐτάρκεια), il n'y a là encore que des virtualités et la « matière » de la nature sociale. Cette tendance ne s'achève et ne se détermine, dans la mesure convenable, ni trop ni trop peu, que dans l'Etat, « forme » de cette même nature. Alors est dépassé le cadre des instincts et des besoins ; un ordre moral se constitue ; il y a communauté non seulement en vue du vivre, mais en vue du *bien vivre*, c'est-à-dire en vue du bonheur, identique à la

(1) *Eth. Nic.*, V, 8, 1133a 16-25. *Pol.*, III, 4 déb. ; 3, 1276b 6 sq. ; I, 1 déb.

vertu, du tout et des parties. Tant que fait défaut cette fin commune, il peut bien y avoir unité de territoire, échanges de services, alliance militaire ou union commerciale, engagement mutuel de ne pas se nuire : il n'y a pas communauté *politique*. Or, sans cette dernière, faute de pouvoir être un dieu, l'homme tomberait au-dessous des animaux sociables, tandis que cependant l'existence des notions morales, celle d'un langage propre à les exprimer, prouvent au contraire que sa nature le destine à une sociabilité plus riche que la leur et d'une valeur plus haute. Ce qui en fait enfin la spécificité, c'est qu'elle a besoin d'une éducation vraiment civique, au sens le plus étendu de ce mot, pour préparer et conserver ce qui la caractérise, l'existence d'un ordre moral déterminé par la loi (1).

Bien que l'État soit autre chose que la famille, il ne peut, la comprenant en lui, se désintéresser de ce qui s'y passe, ne pas étendre son autorité sur les rapports moraux des époux, sur l'éducation des enfants, sur la relation de l'esclave au maître, enfin sur les phénomènes proprement « économiques » dont la famille est le théâtre. Or, bien que l'expression hybride *économie politique* ne soit pas authentiquement aristotélicienne (2), il n'en est pas moins vrai que le problème de la richesse, envisagé par rapport à l'État, prend alors aux yeux d'Aristote une importance particulière. C'est même là, semble-t-il, le problème capital, dont la solution est déterminante par rapport au reste, et auquel on doit s'attaquer tout d'abord (3).

Une *propriété* (κτῆμα) est un *instrument distinct de vie*, ou, ce qui est tout un, un *instrument distinct d'activité*. La *propriété* (κτῆσις) est l'ensemble de tels instruments. Ceux-ci sont autre chose que les *instruments de production* (ποιητικά), outils proprement dits; car leur fin est spécifiquement *l'usage* ou

(1) *Pol.*, I, 1, $1252^{b\,27-30}$; 2, $1253^{a\,7-18,\,30}$ et fin ; III, 1, $1274^{a\,36-38}$; 9, $1280^{a\,31\,sq.}$; 16, $1287^{a\,16-24}$. *Eth. Nic.*, X, 10, $1180^{a\,14-22}$.

(2) On la rencontre dans l'apocryphe livre II des *Économiques*.

(3) *Pol.*, I, 7, $1256^{a\,12}$; 13, $1260^{b\,8-20}$; V (VIII), 9, $1310^{a\,12-25}$; VIII (V), 1 déb.

l'activité. L'étude de la propriété, ou celle de la richesse (κτητική, χρηματιστική au sens large), fait apparaître au premier plan l'acquisition et la possession des aliments nécessaires à la vie, en relation avec la diversité des genres de vie, chasse, pêche, vie pastorale ou agricole, et même brigandage ou piraterie. Dans tous ces cas, si l'activité n'est pas toujours *spontanément productive*, du moins elle dérive de la nature. Cette forme primitive de la propriété constitue la forme naturelle et normale de la richesse, parce que, sans exclure l'*approvisionnement*, elle se laisse cependant limiter par la fin même aux exigences de laquelle elle répond. La richesse en effet, c'est une quantité *finie d'instruments économiques et politiques*. Mais, avec l'*échange*, non plus généralement des services, mais *des richesses*, il n'y a plus rapport exact et immédiat entre la fin et les choses qui servent à la réaliser. A la vérité, sous la forme élémentaire du *troc*, qui subsiste chez quelques peuples barbares, ce rapport peut n'être pas encore détruit. Cependant, comme le troc suppose que le groupe social, devenu plus grand, village au lieu de famille, ne se suffit plus à lui-même, nous sommes déjà aux confins d'une « *chrématistique* » anormale. Cette déviation a en effet son principe dans une extension nouvelle du groupe : on manque de plus de choses, et on a besoin d'importer ; on produit plus qu'on ne consomme, et il faut exporter. Le passage de l'économie naturelle à l'économie monétaire est l'effet et le signe de cette déviation : elle fait apparaître en effet la nécessité du numéraire (1).

Ainsi c'est l'échange des richesses qui a conduit à déterminer la *valeur* (ἀξία, τιμή). Sans doute tout ce qui est utile à un homme vaut pour lui. Mais on n'a besoin de mesurer les richesses que du jour où on entreprend de les échanger. Cette mesure des valeurs se fait, en fonction de l'utilité, par une comparaison du travail de production : du blé et une paire de

(1) *Pol.*, I, 3 et 9.

chaussures répondant tous deux à des besoins, la première chose sera à la seconde ce que le travail du laboureur est à celui du cordonnier. Dans le cas du troc, tant de blé vaut tant de paires de chaussures. Mais, quand le troc est devenu impossible, il est plus commode d'exprimer la valeur d'utilité par la monnaie, qui est ainsi *une sorte d'unité de la mesure* des valeurs, un *moyen terme* entre des valeurs différentes, un *facteur commun dans l'échange des utilités* (1).

Aristote distingue avec soin les diverses formes de cette économie pervertie. C'est d'abord le *mercantilisme* (τὸ ἀγοραῖον), acheteurs et vendeurs fixant sur le marché le prix de la marchandise, et, avec lui, ses espèces ou sous-espèces : commerce de détail, colportage, commerce de gros, transports maritimes et terrestres, magasinage. Puis c'est le commerce de l'argent et l'usure (τοκισμός), exemple significatif entre tous de la perversion de la *chrématistique* ; car c'est une monstruosité que la monnaie, chose de pure convention, puisse *enfanter de la monnaie* et imiter ainsi l'œuvre productive de la nature ou de l'art. Un autre exemple de cette perversion est le *travail salarié* ; point important sur lequel on reviendra tout à l'heure. Quant à l'industrie, dès qu'elle n'est plus seulement agriculture ou élevage, elle devient elle aussi artificielle et anormale, même l'exploitation des forêts ou des mines. Mais ce qui est plus important, c'est que cette perversion entraîne avec elle une dénaturation générale de la vie sociale : l'argent cessant d'être un symbole et devenant une fin distincte, la production industrielle cherchant sa fin en elle-même et non plus dans la satisfaction de besoins réels, il s'ensuit que la fin ne sera plus la vie heureuse dans la réalisation de l'excellence morale, mais la vie de jouissances ; que, les moyens étant transformés en fins, il deviendra impossible d'assigner aux moyens une fin dernière. Ainsi, le désir d'acquérir ne connaît plus de

(1) *Éth. Nic.*, V, 8, 1133 a 5-b 28. *Rhet.*, I, 7, 1364 a 23-30.

limites. Voilà pourquoi Aristote, hostile à l'industrie, est au contraire favorable à l'État agricole, où la source de la production est naturelle et limitée aux besoins, et le commerce réduit au minimum ; seul il peut approcher, s'il est bien réglé, de l'idéal de l'État qui se suffit à soi-même, qui doit donc rester petit pour satisfaire aux exigences d'une économie fermée, sans importation ni exportation (1).

Deux témoignages très significatifs de l'état d'esprit d'Aristote sont son attitude à l'égard du problème du travail et à l'égard du problème de la population. Celle-ci doit rester à peu près constante, au moins la population libre, et en rapport avec l'étendue du territoire et avec les subsistances. Autrement, on généraliserait le paupérisme et les tendances subversives dont il est le principe ; on ruinerait la cohésion intérieure au point de rendre impossible l'action de la loi ; l'État enfin serait incapable de se suffire (2). D'autre part, le *travail d'ouvrier* (βαναυσία) est considéré comme une dégradation de l'être humain : artisan, manœuvre ou homme de peine sont des variétés du *banausos*, de l'homme dominé par sa tâche et par le salaire qu'il en attend ; tel que le serait d'ailleurs, il faut le noter, même un travailleur de l'esprit, qui serait si étroitement asservi à sa spécialité et (ainsi les sophistes) aux désirs d'une clientèle, qu'il ne connaîtrait plus ni le loisir, ni la liberté de la pensée. C'est un regret pour Aristote que les travailleurs, les marchands, les agriculteurs puissent être des citoyens libres, et, dans son État idéal, il n'y a place que pour des travailleurs esclaves (3).

La position prise par Aristote sur la question de l'esclavage, son opposition à la thèse d'après laquelle ce serait un état contre nature, se rattachent donc à des raisons profondes.

(1) *Pol.*, I, 10 et 11 ; 4, $1254^{a\ 1-8}$; IV (VI), 4, $1291^{a\ 4\ sq.}$; VII (IV), 4 fin et 5 déb.

(2) II, 6, $1265^{a\ 38-b\ 16}$; 7, $1266^{b\ 9-14}$; VII (IV), 4, 1326^{a-5} à la fin ; 16.

(3) III, 4, $1278^{a\ 6-9,\ 17-21}$; VII (IV), 9, $1328^{b\ 39\ sqq.}$; VIII (V), 2, $1337^{b\ 11}$ à la fin.

Pour lui, l'esclave est une propriété, mais une propriété vivante, un instrument, mais un instrument animé à côté des purs outils, ainsi pour le pilote son timonier à côté de son gouvernail. Supérieur aux autres instruments, celui-ci ne sert pas rien qu'à faire ceci ou cela, et, s'il ne concerne pas directement l'activité elle-même, il en est à la vérité un auxiliaire. Enfin, tout en étant comme un organe pour le sujet de l'activité, c'est-à-dire pour son maître, il est du moins, à la différence des organes du corps, un organe séparé. Comment justifier pourtant qu'un être humain puisse être ainsi réduit, au lieu de s'appartenir, à appartenir à autrui? En vertu du droit de la guerre? Mais c'est un droit conventionnel et qui dérive souvent d'une injustice initiale. En vertu de la nature, qui, ayant fait certains hommes inférieurs à d'autres, les a par là même destinés à être les instruments de l'action des seconds? Or les Barbares sont précisément tels par rapport aux Grecs et leurs esclaves par vocation. Il y a, dit Aristote, d'autres exemples de cette subordination naturelle, celle du corps par rapport à l'âme, ou de la femme par rapport à son mari, ou de l'animal domestique à l'égard de l'homme. L'esclavage est donc un cas particulier de la relation *despotique* : l'esclave est à son maître ce qu'est au petit propriétaire son bœuf de labour ; comme celui-ci, il n'a ni la raison, sinon impliquée dans la sensation, ni le vouloir délibératif ; il vaut seulement par sa constitution physique, et qui n'est même pas celle de l'homme libre. En outre, preuve par l'absurde, si la navette pouvait courir automatiquement sur le métier, on pourrait aussi se passer, pour la conduire, d'un travailleur servile. Enfin, le droit du maître est un droit moral et même métaphysique : le maître est le bien, la fin et la raison d'être de la relation qui l'unit à l'esclave ; il est véritablement le tout en vue duquel existe la partie, qui n'est que partie. Par conséquent, entre l'un et l'autre, en dépit d'expressions parfois équivoques, Aristote ne peut admettre qu'il existe une *communauté*, au sens précis et

défini de ce terme Bien qu'ils se complètent, ils n'ont pas de but commun; l'un est fin, tandis que l'intérêt de l'autre est d'être moyen et chose; il n'y a donc pas place ici pour une relation morale : quelle justice le laboureur doit-il à son bœuf ou l'artisan à ses outils? Une propriété, si utile soit-elle, ne saurait devenir un « membre » de l'association politique, et des esclaves unis entre eux n'en pourraient constituer une, n'étant que des moyens. Mais par rapport à sa fin, qui est son maître, l'esclave possède pourtant sa « vertu » propre, tandis qu'il n'y en a pas aux yeux d'Aristote chez l'artisan, produit monstrueux de la *chrématistique* anormale, *esclave spécialisé* à qui il manque d'avoir un maître. Une association de propriétaires fonciers, faisant travailler leurs esclaves ou des étrangers à toutes les industries nécessaires à leur loisir, et, tout commerce libre pareillement supprimé, échangeant directement leurs produits, voilà donc quel paraît être l'idéal économique d'Aristote (1).

Le problème capital de la politique est donc pour lui un problème pratique, celui de l'organisation de l'État (τὸ πολίτευμα) ou de sa constitution (πολιτεία, πόλεως τάξις) (2). Il est hostile aux plans de réforme radicale, et l'on sait qu'il a longuement critiqué celui de Platon (3), surtout par rapport à la suppression de la famille et de la propriété privée. Ces mesures ne rendraient pas l'État aussi unifié que possible; elles le priveraient au contraire d'un frein naturel des passions et d'un stimulant de l'activité. Aristote condamne également toute exagération destinée à renforcer le principe d'une constitution, quelle qu'elle soit : un opportunisme prudent, fait de concessions et d'hypocrisie, lui semble être la meilleure méthode de gouvernement. Le problème est moins, au reste, de savoir à qui le pouvoir appartiendra, que de savoir

(1) *Pol.*, I, 2, $1252^{b\ 5-12}$; 3-7 ; 13, $1260^{a\ 2-24}$; VII (IV), 8, $1328^{a\ 28-37}$; 9, $1328^{a\ 37\ sqq.}$; 10,$13307^{a\ 24}$ à la fin. Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 13, $1161^{a\ 32\ sq.}$

(2) III, 6 *in.* — (3) Par ex. II, 1-4.

comment seront distribuées les richesses. L'égalité de partage est impossible, et, si l'on veut faire une répartition proportionnée à la valeur, on se demande d'après quel critère celle-ci sera déterminée. Et pourtant, si l'on veut réaliser un Etat stable, il est essentiel de régler l'égalité ou l'inégalité des richesses, et corrélativement du pouvoir, entre les citoyens. La solution donnée à ce problème différencie les formes politiques. Le principe de la démocratie est l'*égalité arithmétique* par rapport au pouvoir, impliquant une égalisation, ou tout au moins une neutralisation, des différences de fortune. Tous les autres régimes reposent sur l'inégalité, soit de naissance, avec le principe d'hérédité, dans certaines monarchies et certaines oligarchies, soit de force ou de fortune dans la plupart des oligarchies, soit de valeur personnelle, au sens de vertu, dans l'aristocratie (1). Comme en Grèce les régimes de fait sont la démocratie et l'oligarchie, Aristote s'attache surtout à établir une habile compensation entre les honneurs ou les emplois et les allocations ou les contributions, de façon à ménager les riches dans la première, et les pauvres dans la seconde. Il réglemente la propriété et la restreint, plus encore que n'avait fait Platon dans les *Lois* ; il constitue une propriété nationale ; il limite la libre disposition des biens et le droit de tester. En somme, en politique comme en morale, il cherche à réaliser un juste milieu : la prédominance doit donc appartenir à la classe moyenne. Enfin, si la donnée du problème est économique, la solution en est, à ses yeux, surtout morale. Bien que toujours appropriée à une constitution politique donnée, l'éducation devra en contrebalancer les vices, en combattant l'illimitation des désirs et l'individualisme effréné (2).

Comment chaque constitution satisfait-elle plus ou moins à

(1) Surtout VI (VII), 2, 3 ; IV (VI), 1293$^{a\ 12}$ à la fin.
(2) *Eth. Nic.*, V, 4, 5. *Pol.*, II, 7, 1266$^{b\ 28}$ sqq. ; 10, 1272$^{a\ 12}$ sqq. ; III, 4 *in.* ; 10 ; IV (VI), 11, 1295$^{b\ 35}$ sqq. ; V (VIII), 8, 1309$^{a\ 20}$ sqq. ; VI (VII,) 4, 1319$^{a\ 6}$ sqq. ; 5, 1320$^{a\ 33}$ sqq., etc.

ces exigences générales ? Aristote admet trois types naturels de gouvernement : royauté, oligarchie aristocratique, république (πολιτεία au sens étroit), selon que la souveraineté appartient à un seul, au petit nombre, ou à tous, et selon que l'essence en est l'autorité, la valeur, ou la liberté. Tous trois sont *corrects*, si le but des gouvernants est *l'intérêt commun*, mais deviennent *fautifs* si ce but est *l'intérêt personnel*. D'où trois *déviations* correspondantes : tyrannie, oligarchie de fortune, démagogie, qui portent à l'absolu le principe normal et ont pour essence le despotisme, la ploutocratie, ou la licence et l'arbitraire au profit des indigents. On reconnaît aisément ici la doctrine du *Politique* de Platon. Au reste, pour Aristote, les types corrects eux-mêmes sont des dénaturations d'une constitution idéale et *selon nos vœux*, affranchie par abstraction de tous les obstacles. A son défaut, on se contentera d'étudier historiquement des régimes de fait, leur évolution, les révolutions qui les ont ruinés, et, *en partant de là*, de déterminer ce qui aurait pu les sauver, ce qui, par suite, est propre à donner à l'État le maximum de stabilité, c'est-à-dire sans doute, on l'a vu, un compromis adroit d'oligarchie et de démocratie (1).

Intéressante par sa richesse documentaire, la *Politique* d'Aristote manifeste en même temps une forte tendance à systématiser dans l'abstrait. Quelles que soient les corrections empiriques que lui inspire son instinctif opportunisme, c'est pourtant cette tendance qui l'a empêché de bien voir les grands événements qui, sous ses yeux, s'accomplissaient ou se préparaient dans le monde grec. Tout au contraire, son regard, comme celui de Platon, est tourné vers le passé, vers la petite république ramassée sur elle-même, et il en cherche l'avenir, aveuglément, dans un renforcement de cette concentration.

5. Sciences théorétiques. — La discipline élémentaire

(1) III, 6, 7 ; IV (VI), 1-13

dans l'ordre de la spéculation, ce sont les mathématiques. Mais il ne semble pas qu'Aristote, dont l'esprit est orienté plutôt vers la logique du discours et, soit vers l'érudition scientifique, soit vers la spéculation proprement philosophique, y ait eu la même maîtrise que Platon. Au reste, quoiqu'il les utilise assez souvent, c'est pour leur demander des exemples ou le moyen de présenter, avec une apparence extérieure de simplicité, les résultats d'une analyse empirique. Adversaire du mathématisme de Xénocrate, il s'intéresse davantage à l'objet même des mathématiques, auquel, d'après un de nos catalogues, il avait consacré un livre. En tout cas, le traité *Des lignes insécables* de notre collection n'est pas de lui, mais de Straton ou de Théophraste. Quant à nos *Mécaniques*, peut-être sont-elles l'ouvrage même d'Aristote, que mentionne Simplicius à côté de *Livres géométriques*. Sans doute, les parties physiques des mathématiques, optique, harmonique, astronomie, l'intéressaient-elles surtout. Il a sûrement écrit sur la dernière et son neveu Callisthène avait été, dit-on, chargé par lui de recueillir les tables astronomiques des Babyloniens.

A. *La physique.* — L'unité de la physique aristotélicienne admet sans peine qu'on y distingue une étude théorique et générale de la nature, puis une étude analytique et spéciale des êtres de la nature, et qu'on sépare enfin dans cette dernière les êtres animés, ou vivants, de ceux qui ne le sont pas.

Au premier objet répondent les huit livres de la *Physique*, les quatre premiers souvent désignés par Aristote comme un traité *Des principes*, les autres comme un traité *Du mouvement* (le septième semblant toutefois, avec sa double version, n'être qu'une rédaction d'école, introduite dans la collection des « leçons »); puis les deux livres *De la génération et de la corruption*. Le point de vue général de ce dernier ouvrage se retrouve dans la seconde moitié du traité *Du ciel*, en quatre livres, dont les deux premiers traitent au contraire spécialement des astres, et aussi dans les livres I-III des *Météorolo-*

giques, tandis que le quatrième, parfois attribué à Straton, concerne spécialement la physique terrestre. Notre collection renferme en outre plusieurs écrits, dont quelques-uns au moins peuvent dériver indirectement d'Aristote, mais qui sont certainement apocryphes : *Du monde*, œuvre qui date probablement de la fin du Ier siècle avant Jésus-Christ, et dont l'intérêt est qu'elle porte visiblement la marque de l'influence de Posidonius ; *Du souffle* (περὶ πνεύματος); *Sur les positions et les noms des vents* ; *Des couleurs* ; *Des qualités des sons* ; les *Problèmes*, recueil de deux cent soixante-deux « pourquoi », suivis de réponses multiples, et dont tous ne concernent pas la nature ; *les Histoires merveilleuses*, le plus ancien échantillon de ces traités où on rassemblait par classes des faits rares, considérés comme d'inexplicables « paradoxes » de la nature.

a. *Principes généraux de la physique*. — La notion fondamentale de la physique est la notion de *nature*, *physis*. Ce n'est pas une âme, et pourtant c'est bien quelque chose d'analogue, un principe en vertu duquel, *essentiellement ou immédiatement*, certaines choses commencent ou cessent d'elles-mêmes des mouvements et des changements. La nature est un art spontané, *immanent à l'être* qui en est à la fois *le sujet* et *l'agent* (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό), et sans qu'il y ait besoin d'une cause distincte et *extérieure* (ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ) ; quelque chose comme un médecin qui se guérirait lui-même, avec cette différence toutefois que la réunion de l'état morbide et de l'action curative est alors purement *accidentelle*, et non essentielle à l'être en question (1). Ce qui distingue surtout la nature aristotélique de celle des Physiciens, c'est qu'elle n'est pas seulement matière, sujet informe et siège nécessaire des déterminations futures : elle est aussi et surtout forme, inséparablement de sa matière comme la camardise à l'égard du nez, et fin, une essence qui exige et réalise son propre achèvement. Comme

(1) Par ex. *Phys.* II, 1, tout le début. *Metaph.*, Λ, 3, 1070a 7 sq.

l'art humain, la nature est en effet *pensée dirigée vers une fin* (τὸ ἕνεκά του καὶ ἀπὸ διανοίας), *providence* (προνοοῦσα) sans délibération ni choix, finalité par attrait d'un bien à venir et qui est pourtant antérieur selon l'ordre de l'être. Dans son œuvre rien qui soit *en vain* (μάτην), rien qui soit *un à-côté* ou un *épisode* sans lien avec le reste, qui soit manque, ou absence de mesure; car, ayant le bien pour fin, elle répugne à l'infinité (1).

Le mouvement qui, pour tous les êtres existant *par nature* (φύσει), est comme une *vie immortelle et incessante*, ce n'est pas seulement le mouvement au sens strict ; c'est tout *passage naturel d'un état à un autre*, tout *changement* (μεταβολή). Or un tel passage suppose une *matière capable d'être l'un et l'autre* de ces états : le changement a donc lieu *de ce qui est en puissance* (δυνάμει) *à ce qui est en acte* (ἐνεργείᾳ). Plus précisément, le changement ou le mouvement sont un *acte imparfait*, l'acte même *de ce qui est en puissance, en tant que cela est en puissance* : ainsi, tant que la bâtisse se fait et n'est pas achevée, les mouvements ont lieu, qui changeront en réalité la possibilité d'une bâtisse. Le mouvement suppose donc, et un *mobile*, dont il « actualise » la mobilité, et un *moteur*, moteur intérieur au mobile dans le cas du mouvement naturel, objet de la physique. Autrement, en effet, le mouvement est *contre nature* ou *forcé*. Ce n'est pas à dire que parfois, ainsi pour la tendance, conforme cependant à la nature, des corps pesants vers le bas, une cause extérieure ne soit pas nécessaire pour écarter les obstacles qui contrarient ce mouvement. Il n'en est pas moins vrai que, dans toute chose mue, il y a toujours, et une *privation* du mouvement de fait à côté de la *possibilité* d'être mue, et une *forme* immanente, véritablement *immobile*, qui s'appelle moteur, parce que c'est elle qui fait de cette virtualité de mouvement un mouvement réel. Par conséquent le mouvement n'est rien à part de ce *composé* de matière et de

(1) *Phys.*, II, 2, 194a 12-14 ; 5, 196b 21 sq. ; 8, 199a 30 32. *De caelo*, II, 4 fin ; 9, *s. fin.*; 11 *s. in.*, etc

forme, c'est-à-dire à part des choses qui *agissent* et *pâtissent* : il n'y a pas de *mouvement du mouvement*, pas de *vitesse* qui ne doive s'exprimer par la vitesse ou la lenteur d'un mobile mû. Le point de vue de la cinématique classique est étranger à la mécanique d'Aristote, et il n'a pas idée d'une composition de mouvements qui ne soit pas le jeu de forces substantielles agissantes. De même on ne dira pas qu'une chose se meut quand, par suite du mouvement de son corrélatif, elle change d'état ou de lieu : *des relatifs il n'y a pas mouvement*. Enfin, conception très caractéristique de la dynamique d'Aristote, la continuation du mouvement d'un projectile, alors que celui-ci n'est plus en contact avec le moteur, s'explique par un transfert, qui se renouvelle d'une façon discontinue, de l'impulsion originelle au milieu traversé par le mobile. Par un phénomène comparable à l'aimantation, une aptitude à mouvoir s'éveille dans ce milieu. Or, si cette aptitude décroît avec l'éloignement, c'est en raison de résistances qui sont précisément dans la masse même du mobile, à savoir son poids naturel. Aristote est donc très loin de la loi d'inertie (1).

Au mouvement et au changement en général sont encore liées plusieurs notions importantes. Tout d'abord, ce sont *des continus*, et non des sommes d'indivisibles. Le *continu*, c'est un *consécutif* ou un *contigu*, dont les limites, non seulement se juxtaposent de manière à n'être pas extérieures l'une à l'autre, mais encore *ne font qu'un* (2). En second lieu, cette continuité leur vient de la *grandeur* étendue, qu'elle soit pleine ou non, qui est partout leur siège ou le lieu des trajectoires, et ils la communiquent à leur tour au temps qui en exprime sans fin le déroulement. *Étendue*, *vide*, *temps*, *infini* sont des notions fondamentales de la physique (3).

(1) *Phys.*, III, 1, 200$^{b\ 28}$ sqq. ; 201$^{a\ 8}$ sqq. ; IV, 13, 222$^{b\ 16,\ 21}$; V, 1, 225$^{a\ 2}$ *in.* ; 4, 228$^{b\ 26}$ sqq. ; VI, 5 *in* ; VIII, 4 ; 5, surtout 258$^{a\ 1}$; 10, 266$^{b\ 25}$ sqq.
(2) V, 3, 226$^{b\ 24}$ sqq. = *Metaph.*, K 12, 1068$^{b\ 26}$ sqq.
(3) *Phys.*, IV, 11, 219$^{a\ 10}$ sqq.

Or ce qui l'intéresse dans l'étendue, ce n'est pas la localisation vague de l'être dans ce *lieu commun*, ou universel, qu'est l'ensemble du monde; c'est la détermination du *lieu propre* de cet être. D'autre part, il est certain que, dans le lieu universel du monde, il y a des *lieux naturels*, un haut et un bas et, par rapport à eux, un droit et un gauche. Or, ce ne sont pas là simplement les parties d'un espace homogène ; ce sont des *propriétés* locales spécifiques, dont l'essence *formelle* est, pour les deux extrêmes, de loger le feu et la terre, et, pour le milieu, de loger l'air et l'eau. L'espace apparaît donc comme lié aux choses. Mais cependant ce n'est pas une *chose*. Ce n'en est pas non plus, ni, comme l'a cru Platon, la matière informe, car il délimite, ni la forme, car il serait alors inséparable de la chose. Toutefois, s'il n'est pas une chose, il n'en est pas moins une *grandeur*, une grandeur réelle et non purement intelligible, et, sans être ce qui contient d'autres êtres, auquel cas il devrait à son tour être contenu, il est pourtant *un contenant*. Il doit se définir *la limite première du contenant, immédiatement contiguë* au contenu et ne formant pas avec lui un continu; limite *immobile*, car, si le lieu est comparable à *un vase*, celui-ci est du moins un lieu qu'on peut déplacer; limite susceptible cependant de se mouvoir sans déplacement ou sur soi-même, comme le prouve l'exemple du Premier Ciel, limite contiguë au monde qu'il enveloppe. Ainsi, en même temps qu'il est lié aux choses, l'espace en est indépendant, et de telle sorte qu'elles se meuvent en lui, tout comme le vase reste ce qu'il est quand l'air y prend la place de l'eau dont il a été vidé. Par rapport à l'espace, le mouvement est donc (ce que disait déjà Platon) un phénomène de *remplacement* (ἀντιπερίστασις) : les exhalaisons froides et humides, par exemple, « prennent la place » des exhalaisons chaudes et sèches, et réciproquement, ou encore, comme dira Straton, le poisson et l'eau où il se meut prennent tour à tour la place l'un de l'autre (1).

(1) IV, 1-5.

Le *vide* n'est donc pas, comme l'ont pensé les Atomistes, la condition fondamentale du mouvement et du changement. Bien au contraire, il rendrait le mouvement incompréhensible. Quelle raison y aurait-il en effet, le lieu étant dépourvu de toute propriété locale naturelle, qu'un corps se mût dans une direction quelconque? Comment expliquerait-on en outre cette accélération de son mouvement, qui se manifeste au contraire au voisinage de son *lieu naturel*? Le dynamisme propre de la nature étant ainsi supprimé, le mécanisme pur ne réussirait même pas à se constituer dans l'ordre des mouvements *forcés*; car ceux-ci ne sont qu'une dénaturation des mouvements naturels. D'autre part, puisque le mouvement ne se conçoit que comme la relation de deux forces substantielles opposées, agent et patient, et puisque, par hypothèse, le vide n'a aucune force de résistance, alors le mobile s'y mouvrait avec une vitesse infinie, ou en un temps nul; alors aussi, deux mobiles de poids différents parcourraient une même distance avec une égale vitesse! Autant dire qu'on retire aux corps leur pesanteur propre, cette propriété naturelle qui détermine l'accélération ou, dans le cas de l'impulsion externe, le ralentissement de leur mouvement. C'est donc d'une qualité substantielle, et non de la « masse », que la mécanique aristotélicienne fait dépendre la *force*. Au reste le vide, étant défini par l'absence de tout contenu, est contradictoire avec la nature même du lieu, limite qualitative d'un contenu réel. Enfin la raréfaction et la condensation, qu'on croit ne pouvoir expliquer sans le vide, sont elles aussi des modifications qualitatives de la substance, mais qui en changent la grandeur (1).

L'orientation qualitative de la physique d'Aristote s'accentue encore quand on envisage la dépendance du *temps* à l'égard du mouvement. Celui-ci est, avant tout, un parcours : le mobile progresse d'arrière en avant. Or ces deux termes,

(1) IV, 6-9; VIII, 5, 250a 8 sq.; 9, 265, b 18 sq.

envisagés dans leur succession et comme un *antérieur* et un *postérieur*, voilà le temps. Il n'est pas le mouvement, mais pourtant *quelque chose du mouvement*, une propriété de ce qui est soi-même une propriété de la chose mobile. Cette propriété d'une propriété a en outre une qualité nettement subjective. Sans l'âme en effet, qui effectue le compte des moments successifs du mouvement et qui est seule capable de l'effectuer, il n'y aurait plus de durée ni de temps, parce que la conscience du changement ferait alors défaut, comme à ces légendaires dormeurs de Sardaigne qui confondent en un seul le moment où ils s'endorment et celui où ils s'éveillent. Ainsi, le temps est créé par la pensée comme *le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur.* Cette création lui donne sa réalité propre ; car *l'instant* (τὸ νῦν), qui sépare simplement le passé de l'avenir, n'est rien de plus que *la limite* d'une durée perçue. A ce titre même, du reste, étant autre chose que les deux instants qui le limitent, le temps s'isole du mouvement : n'est-il pas le même partout et pour tous les mouvements, ni plus rapide ni plus lent ? Mais, d'un autre côté, il participe à la double éternité du mouvement : il est donc éternel, infini dans son passé comme dans son avenir (1).

Cette assertion pose le problème de l'*infini* et soulève en même temps de grandes difficultés. Pour Aristote en effet l'infini n'est rien de plus que *la possibilité de faire croître sans terme la division.* Il est donc, dans le continu, l'absence de la limitation, autrement dit de la forme, ce qu'il y a en lui de négatif et d'évanouissant, sa divisibilité sans terme. Bien loin d'être une chose, il est *ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose,* le toujours inachevé et l'imparfait, par opposition au parfait, qui est le fini. Certes il ressemble au mouvement : tous deux, *pareils à une lutte ou à une journée,* ont tout leur être *dans leur perpétuel devenir.* Mais, tandis que le

(1) IV, 10-14 ; VIII, 1 et 2 jusqu'à 253a 2.

mouvement tend à son terme, la *privation* reste toujours liee à la puissance qu'est l'infini. Aussi, en condamnant l'*infini de composition,* Aristote entend-il condamner toute prétention à *réaliser* l'infini (ὡς ἀφωρισμένον), soit dans la grandeur, soit dans le mouvement, soit dans la génération ; car, sans être infinie, celle-ci peut être circulaire. Il est donc surprenant que, seul parmi tous les continus physiques, le temps soit infini et, plus encore, qu'il tienne cette infinité du mouvement, dont il est le nombre ; car le mouvement n'est pas infini, et de même le nombre, parce qu'il est impossible d'*achever le parcours de l'infini*. Mais il y a pourtant un mouvement infini, et c'est précisément un mouvement parfait, celui du Premier Ciel. Or pourquoi est-il parfait, quoique infini? Parce qu'il est une unité absolue et non une série discontinue de mouvements ; parce qu'il décrit une trajectoire circulaire, sur laquelle il est impossible de distinguer des points de départ et des points d'arrivée ; parce qu'enfin c'est un mouvement dont il n'y a pas de nombre. Le temps qui correspond au mouvement infini, c'est donc un temps qui n'est ni distinction, ni nombre ; car le temps divisé *ne comprend ni ne mesure les choses éternelles, en tant qu'éternelles*, c'est-à-dire les astres en tant qu'ils se meuvent du mouvement circulaire (1). Ainsi, on ne réussit pas à déterminer les généralités fondamentales de la physique, sans faire intervenir d'autres généralités, qui intéressent déjà le système du monde, et même l'ontologie.

Aristote distingue plusieurs espèces du mouvement et du changement. Le mouvement lui-même est d'ailleurs, à parler rigoureusement, une espèce de changement : c'est le passage en l'être *d'un contraire à un autre*. Or il y a divers genres de l'être, qui sont les *catégories*. Il y aura donc autant d'espèces de mouvement, sauf pourtant selon l'action et la passion et selon la relation, car il y aurait alors, ou mouve-

(1) III, 4-8 ; IV, 12, 221b 3-7 ; VIII, 6-9.

ment du mouvement, ou mouvement sans mouvement, ce qu'Aristote, on l'a déjà vu, juge déraisonnable. Dès lors, la substance étant, pour l'instant du moins, laissée de côté, ainsi que le temps, propriété du mouvement, et quelques catégories mineures, on distinguera le mouvement dans la quantité, *accroissement* et *décroissement*, le mouvement dans la qualité, ou *altération* (ἀλλοίωσις), le mouvement dans le lieu, ou *translation* (φορά). De ces espèces, que Platon avait déjà en partie distinguées (1), la dernière est impliquée par les deux autres : pour qu'il y ait altération, il faut en effet que l'agent se rapproche du patient, et, dans l'accroissement ou son opposé, le corps, changeant de grandeur, change donc de lieu, mais toujours jusqu'à un certain terme. Pareillement l'altération, même si, comme la congélation, elle se fait tout d'un coup et *en masse*, ne modifie qu'entre certaines limites la constitution qualitative de l'être. C'est que la translation que supposent ces mouvements finis est une translation rectiligne, astreinte à se recommencer sans cesse. Or celle-ci, pour que le mouvement soit vraiment continu et un, suppose enfin une translation parfaite, qui ne comporte ni commencement, ni milieu, ni terme, bref la translation circulaire (2).

C'est à cette condition première, et, par suite, au mouvement du Premier Ciel, que se rattache un processus dont le rôle est considérable dans la physique, et qu'Aristote considère ordinairement comme la quatrième espèce de mouvement, celui qui a lieu dans la substance : *la génération* et *la corruption* (γένεσις, φθορά). Une chose commence ou cesse d'exister. Mais ce passage du non-être à l'être, ou inversement, se fait entre des *contradictoires*, non entre des contraires. Ce n'est donc pas, à la rigueur, un mouvement. De toute façon, par conséquent, le cercle des générations, dont il était tout à l'heure question, ne serait qu'un reflet brisé du mouvement circulaire ;

(1) *Théét.*, 181 cd. ; *Parm.* 138 bc. Voir en outre ici, p. 275.
(2) *Phys.*, V, 1, 2 ; VIII, 7, 8.

et, si le processus est capable de quelque continuité, ce ne peut être assurément dans sa forme ou son essence. Au reste, cette essence si importante, Aristote éprouve les plus grandes difficultés à la définir avec précision. Entre l'altération, où le sujet subsiste et devient qualitativement *autre*, génération *relative*, et, d'autre part, la génération *absolue*, où le sujet fait place à *un autre* sujet, mais que le premier était déjà en puissance, il semble bien qu'il n'y ait qu'une différence du moins au plus. Devant les faits, Aristote se charge lui-même de plier la raideur des cadres de sa propre scolastique. C'est ce que montrerait aussi son étude de la *mixtion*: celle-ci est plus qu'une simple *agrégation*, car elle donne naissance à un corps nouveau; et pourtant, ce n'est ni une corruption pour les éléments, car, s'ils perdent leur nature propre, ils la gardent néanmoins en puissance et ne font que *s'altérer* mutuellement; ni une génération pour le *mixte*, car, si ce mixte est une substance nouvelle, du moins celle-ci n'a jamais, comme un vivant qui naît, des parties spécifiquement distinctes et adaptées à diverses fonctions; toutes ses parties seront au contraire semblables entre elles et au tout, c'est-à-dire *homéomères* (1).

Tels étant les changements ou mouvements naturels, le physicien peut en envisager la *cause* à divers points de vue. Une première distinction superficielle peut être faite entre les causes *immanentes* et les causes *extérieures*. Au premier rang de celles-ci est la cause *motrice* ou *efficiente*, *ce d'où provient le mouvement* (τὸ ὅθεν) : par les parents on explique l'existence de l'enfant, par l'injure, celle de la dispute. De même on explique par une cause extérieure quand on allègue *en vue de quoi* ou *pour* quoi une chose a lieu : pour se bien porter, on se promène; c'est la causalité de *la fin* ou *du but* (τὸ οὗ ἕνεκα). Mais on peut expliquer aussi en invoquant un principe qui est

(1) *De gen. et corr.*, I, 2-4 ; 10 ; II, 10.

intérieur à la chose même : soit comme *ce dont* elle provient (τὸ ἐξ οὗ), les matériaux dont elle est faite ou la graine pour la plante, le bronze pour la statue ; soit à titre de partie principale et de ce *sans quoi* ou de condition nécessaire (τὸ οὗ οὐκ ἄνευ), le cœur pour l'animal, les fondations pour la maison; c'est, d'une façon générale, la cause *matérielle*. Cependant, si on approfondit cette distinction, on s'aperçoit que l'extériorité des deux premières causes est tout apparente, et que ce qui en fait précisément des causes et des principes d'explication a été laissé dans l'ombre. La cause efficiente, en effet, est une cause parce qu'elle est une partie de l'essence de son effet, et la cause finale, parce qu'elle est cette essence même envisagée comme *modèle* : la promenade fait partie d'une bonne santé qui tend à se parfaire, le générateur est compris dans l'engendré comme le type que doit réaliser celui-ci, l'architecte est impliqué par l'idée de la maison. Être extérieur, être antérieur ou postérieur, toutes ces distinctions dans l'espace ou dans le temps ne valent que par rapport à l'expérience et à la préparation du savoir. Par rapport à l'ordre vrai de la nature, ou de l'art en tant qu'image de la nature, ce qui importe c'est seulement la hiérarchie des notions et leur dépendance à l'égard de l'essence totale. Celle-ci est la fin, tandis que l'enchaînement des antécédents déterminants ne fait que traduire à rebours l'ordre dans lequel l'analyse de cette essence en aperçoit les attributs constitutifs. Bref, c'est une causalité immanente que révèlent, plus ou moins immédiatement, les deux formes de la causalité extérieure : c'est *la causalité de la forme* ou de l'*idée*. La *quiddité* de la chose, sa nature ou sa fonction propre en sont la véritable raison d'être, et, dans ce que nous appelons cause et effet, il n'y a qu'une différence de point de vue sur l'unité indivise de l'essence (1).

Il y a cependant, on l'a vu, une autre cause immanente, la

(1) *Phys.*, II, 3 = *Metaph.*, Δ 2 ; Cf. 1, 1013a 7-16, 16-19.

matière : et, par suite, la causalité physique n'est pas, pour Aristote, purement conceptuelle. De fait, la matière est une *réalité*. Négation et *privation* de la forme future, elle *possède* cependant la forme contraire à laquelle celle-là succédera : elle est le *sujet* permanent de ce qui change et la *substance* des modifications (τὸ ὑποκείμενον). S'agit-il, non plus d'altération, mais de génération ou de corruption, des sujets mêmes produits ou détruits ? On notera alors que ces sujets sont des *composés* (σύνολον), que l'ancien et le nouveau ont encore une base commune, soit une *matière*, qui, étant d'abord tel sujet composé, en devient ensuite un autre, soit une condition nécessaire : la *matière* de l'eau devient celle des fusibles ; la *matière* du marbre, celle de la statue ; le principe féminin devient l'embryon ; l'aliment, une nourriture pour l'animal. De plus, exception faite peut-être des différences sexuelles et de celles qui séparent la bête de l'homme (car la bête et la femme sont des dégénérations de celui-ci), c'est de l'*individualité* seulement que la matière est le principe, de la pluralité purement *numérique*, et non *spécifiquement* différentielle. Enfin, précisément parce qu'elle est indéterminée et ambiguë, la *puissance* de devenir ou de faire soit ceci, soit cela, qui est le propre de la matière, ne se réalise pas infailliblement ni pour toujours, ou bien elle se réalise de travers : c'est de la matière que viennent la contingence, les imperfections de nos œuvres et leur fragilité, enfin les erreurs de la nature (1).

Mais, quand la matière semble ainsi avoir une force propre de résistance, on est en droit de se demander si ce n'est pas plutôt l'énergie qui manque à l'agent. Partout ailleurs, en tout cas, il est visible que la matière n'est rien en elle-même et à part de la forme : telle forme exige telle matière et ne s'accommode d'aucune autre ; *l'art du charpentier ne peut descendre*

(1) *Phys.* II, 8, 199a 33 sqq. *De caelo*, I 9, 278 a 15 sqq. ; 12, 283b 4 sq. *Metaph.*, E 5, 1027a 13 sqq. ; I, 9 *s. fin. Part. an.*, IV, 10, 686b 2. *Gen. an.*, I, 2, 716a 18 ; II, 3, 737a 27 ; IV, 8, 777a 5 sq. ; 10, 778a 6 sqq.

dans les flûtes, cette vérité de l'art symbolise exactement ce qui se passe dans la nature. Matière et forme sont donc *des corrélatifs*, qui, dans l'ordre naturel, ne se séparent jamais, et des corrélatifs qui ne sont pas interchangeables : telle détermination est corrélative de telle indétermination, une *privation*, de telle *possession*, l'*acte* (ἡ ἐνέργεια) l'est de telle puissance, ou inversement. Aussi la définition d'une réalité physique ne se fait-elle, ni par la matière seule, ni par la forme ou la fin seules, mais par la matière jointe à la forme. De même, connaître une cause physique, c'est savoir quelle est la *quiddité* du composé naturel qu'on étudie, et, puisque cette quiddité est l'ensemble hiérarchique des caractères de ce composé, savoir quel est l'ordre de ces caractères, en s'élevant de ceux qui sont des antécédents ou des conditions matérielles, jusqu'à l'essence qui en fait la liaison et qui en est la fin (1). Ainsi la cause est toujours intérieure à la chose : expliquer celle-ci, c'est en analyser la notion. Donc, en tant qu'elle est science et non préparation de la science, la physique d'Aristote répugne à la considération de l'expérience.

Une série hiérarchique de causes, voilà, en dernière analyse, ce qui constitue le déterminisme de la nature. Dans la hiérarchie des formes, le degré d'élévation de chacune est marqué par la richesse de son contenu, c'est-à-dire par le nombre des essences qu'elle domine et unit. D'autre part, puisque la matière n'existe jamais que dans le *composé* et comme puissance de ce dont celui-ci est l'acte, chaque composé servira de matière à une forme dans l'essence de laquelle il est compris : la hiérarchie des matières accompagne celle des formes. Il importe donc de marquer les degrés de cette double hiérarchie. Certaines causes sont *les plus proches*, immédiates et *premières* par rapport à la chose dans son individualité; d'autres sont

(1) *Phys.*, I, 7, 191a 4-12 ; 9, 192a 3-6 ; II, 9. *Metaph.*, Δ 4, 1015a 3-11 ; Z 9, 1034a 30 sqq. ; H 1 ; 4, 1044a 25 sqq. ; 6 ; Θ 6-9. *De an.*, I, 1, 403a 29 sqq. *Part. an.*, I, 1, 646a 29 sqq.

plus lointaines, *premières* pourtant elles aussi, en tant que conditions fondamentales : le chaud et le froid au delà de la matière de l'animal, la forme de l'homme au delà de Pélée, père d'Achille (1).

Mais, ni dans une série ni dans l'autre, la progression ne peut être illimitée. D'une part, elle s'arrête devant l'absence totale de détermination : la *matière première* est une pure abstraction et ne peut être autre chose, puisque, même unie à une forme, la matière n'est jamais connaissable en soi, mais seulement *par analogie* avec les fabrications artificielles (2). Dans l'ordre de la forme, c'est au contraire devant la détermination totale qu'elle s'arrête, et, comme la forme c'est par soi le réel et le connaissable, ce terme ultime doit être ce qui est le plus réel et exister tout *en acte à part* de tout ce qui, le précédant, en dépend néanmoins et ne s'explique que par lui. Science du mouvement et du changement, la physique en exige donc une cause *première*, un *premier moteur*. Or cette exigence ne sera satisfaite que si ce moteur n'est pas un *moteur mû*, mais un *moteur immobile*, que s'il est *éternel*, que s'il est *inétendu*. Toute force en effet, d'après Aristote, a pour siège une étendue ; la force infinie requise pour expliquer le mouvement incessant siège-t-elle dans une étendue infinie, il s'ensuit, en vertu de la théorie des projectiles (p. 335), que la vitesse sera infinie et que le mouvement, ce qui est absurde, s'accomplira en un temps nul. Il faut donc que le *premier moteur* soit hors de l'espace, comme il est hors du mouvement et du temps. Ainsi, remarque importante, en lui et en lui seul, la cause efficiente et la cause finale sont des causes extérieures, et pour la même raison qui, dans la nature, les empêchait de l'être réellement : leur identité avec la cause formelle. Car celle-ci dans le *pre-*

(1) *Metaph.*, H 4, 1044 a 20 sqq. b 1 sqq. ; 6 s. *fin.* ; Λ 5 1071 a 20 sqq. *Phys.*, II, 3, 195 a 29 sqq., 1 sqq. *Gen. an.*, IV, 1, 765 b 4 sqq.

(2) *Phys.*, I, 7, 191 a 7-14. *De gen. et corr.*, II, 1, 329 a 9 à la fin, et très souvent. *Metaph.*, Z 10, 1036 a 8.

mier moteur est *séparée*, et non plus immanente. Dès à présent, et sans attendre la philosophie première, on voit que le principe de la nature et de son mouvement, la physique elle-même est obligée de le chercher dans une forme supra-naturelle et étrangère à son domaine (1).

b. *Cosmologie*. — Après ces généralités, on peut aborder le contenu de la physique, et d'abord abstraction faite des vivants.

Le *monde*, c'est-à-dire *l'univers* (τὸ πᾶν), Aristote l'appelle souvent *le ciel*, car c'est le ciel qui embrasse *le tout* des choses. Ce lieu universel des êtres naturels et de leurs mouvements est le premier des *moteurs mus*. Il est nécessairement unique, puisque le *premier moteur* est unique, et, celui-ci étant éternel, il n'a lui-même ni commencement ni fin. N'y ayant rien en dehors de lui, il est parfait, donc fini, et la sphère qu'il forme se meut du mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire. Mais, comme toutes les directions du mouvement rectiligne y sont comprises, une première diversité qualitative est ainsi manifestée dans la sphère du monde, celle des *lieux naturels*, liés, on le sait, à des oppositions qualitatives fondamentales : le haut est le lieu du léger absolu, le bas, du lourd absolu, la région intermédiaire, du lourd et du léger relatifs. D'où quatre corps *simples* ou *élémentaires*, feu et terre, eau et air, qu'Aristote appelle encore les quatre *matières*, car au delà il n'y aurait plus que la matière première. Cependant, en vertu du même raisonnement, il faut qu'un élément plus parfait corresponde en outre au mouvement circulaire éternel. Cette cinquième essence de matière, l'*éther*, ne comporte donc aucune contrariété ni aucune espèce de changement; elle est véritablement quelque chose de divin (2).

En conséquence, l'univers doit se diviser en deux grandes régions, qui diffèrent profondément l'une de l'autre. Or, dans

(1) *Phys.*, VIII, 5 ; 6 jusqu'à $259^{b\ 31}$; 10 fin. *De caelo*, I, 4 fin ; 9, $279^{a\ 28}$ sqq. Cf. CXXXIII., ch. XVIII.

(2) *De caelo*, I, 2 ; 7, $275^{b\ 12}$ sqq. ; 8-10 ; II, 1, 3 ; IV, 5. $312^{a\ 30}$. *Phys.*, III, 5.

l'une, les mouvements sont parfaitement simples, réguliers, éternels, donc circulaires. La seule indétermination ou *puissance* qu'elle admette, est celle de la mobilité inhérente à l'éther, élément constitutif des corps qui s'y trouvent ; c'est ce qu'Aristote nomme la *matière locale* (ὕλη τοπική). Comme, d'autre part, cette indétermination est celle d'un mouvement éternel et qui ne peut être autre qu'il n'est, la nécessité qui y règne exclut la contrainte, parcequ'elle n'a pas son principe dans des conditions imposées par quelque chose d'inférieur. Cette région, c'est le Ciel proprement dit : elle s'étend du *Premier Ciel*, celui des étoiles fixes, qui enveloppe l'univers, jusqu'à la lune, celui des astres qui est le plus près de nous ; c'est la région supralunaire. Le ciel des fixes est le premier des moteurs mus, le plus voisin du premier moteur, un corps animé et véritablement divin. Quant aux astres, ce sont comme lui des corps sphériques animés, dont la *vie* et l'*activité pratique* sont, par leur *impassibilité*, leur éternelle *immutabilité* et leur *suffisance supérieure*, d'une *excellence* incomparable. Or c'est le degré de cette excellence qui, selon Aristote, doit rendre compte de tous les faits d'observation. Ainsi, la force infinie du premier moteur s'affaiblissant à mesure qu'elle se délègue et ne pouvant plus se communiquer à un aussi grand nombre de mobiles, il est donc rationnel qu'il y ait moins d'astres à mesure qu'on s'éloigne de la sphère des fixes. Ou bien encore, la perfection n'étant plus réalisée immédiatement, il est rationnel aussi que à la révolution unique du premier ciel se substituent des révolutions sidérales multiples et compliquées (1).

Toutes ces révolutions doivent être conçues de la même manière. Les planètes en effet ne sont pas moins immobiles que les étoiles fixes : il est prouvé, *a priori* comme *a posteriori*, qu'elles n'ont aucun mouvement propre, ni de rotation sur elles-

(1) *De caelo*, I, 9, 279a 19 sqq. ; II, 1, 284a 14-16 ; 2, 285a 29 ; 3, 286a 9-12 ; 12, 292a 20 sq., b 1 sqq. *De gen. et corr.*, II. 11,337 b 35 sq. *Meteor.* I, 3, 340 b 6 sqq. *Metaph.*, Θ 8.

mêmes, ni même de translation circulaire. Ce qui est mû circulairement, c'est seulement la sphère transparente qui porte l'astre, sans qu'il soit possible de savoir si c'est l'âme de l'astre qui la meut, ou si elle a son âme propre, ou enfin si elle est mue avec l'éther et dirigée seulement par l'astre. Ainsi transporté avec une grande vitesse, celui-ci s'échauffe par le mouvement et devient lumineux. Mais, tandis que toutes les étoiles sont portées par une sphère unique, chaque planète a sa sphère, et même ses sphères, autant qu'il en faut pour *rendre les phénomènes* attestés par l'observation. On reconnaît ici le système astronomique d'Eudoxe. Pour satisfaire à certaines apparences négligées par celui-ci, un contemporain d'Aristote, Callippe de Cyzique, avait porté le nombre des sphères à trente-quatre. Or Aristote augmente encore ce nombre. Toutefois ce n'est plus, semble-t-il, pour les besoins de la représentation géométrique, mais pour des raisons physiques. Ses cieux sont en effet des cieux solides. Dès lors, pour que le mouvement propre de chaque sphère planétaire ne soit pas altéré par celui de la sphère où elle est emboîtée, ce qui ruinerait l'unité de ce système physique, il est nécessaire d'intercaler entre elles autant qu'il faut de sphères *compensatrices*. Il y en aura vingt-deux, de sorte que le nombre total des cieux, emboîtés concentriquement dans le premier ciel, sera de cinquante-cinq, ou seulement de quarante-sept, si, le soleil et la lune étant mis à part des autres planètes, on retranche de ce total les cieux intermédiaires entre Vénus et le soleil, puis entre celui-ci et la lune (1).

La région sublunaire est bien moins étendue. La terre, toute petite sphère (2), en occupe le milieu, car on voit tous les corps pesants tendre vers son centre, et elle sert à l'ensemble du système de pivot immobile. En raison de son éloignement du

(1) *De caelo*, II, 7 ; 8 ; 10-12. *Metaph.*, Λ 8.
(2) Sa circonférence est estimée à 400 000 stades, soit environ 7200 km.

premier mû, cette nouvelle région est bien différente de l'autre. Le changement, la génération et la corruption des substances, y remplacent l'existence immuable et éternelle. Au lieu d'êtres, tous animés, possédant, immédiatement ou presque, leur bien propre, elle compte une majorité de corps bruts, et les êtres animés eux-mêmes y manquent souvent le bien auquel ils se portent (maladies et monstruosités), ou bien sont obligés de délibérer à son sujet et se trompent dans leurs calculs. La nécessité intelligible, et qui vient de la forme, y est donc contrariée par des nécessités inférieures et qui viennent de la matière, non plus d'une matière parfaitement déterminée comme celle du monde sidéral, mais d'une matière qui est essentiellement indétermination. La discontinuité sera la règle du mouvement, même de celui qui se fait sur un cercle. La simple *fréquence* se substituera à l'absolue régularité. Enfin la région sublunaire est le domaine du contingent, de l'*accidentel* et du *hasard*. Le *fortuit* (τὸ αὐτόματον), c'est, pour Aristote, ce qui se produit exceptionnellement et sans finalité, dans une sphère d'activité qui, telle notre conduite ou l'œuvre de la nature, comporte normalement la finalité. Creuser la terre, se rendre à la place publique, prendre la mer, voilà des actes humains qui ont ordinairement un but. Par contre, trouver ainsi un trésor, rencontrer ainsi à l'improviste son débiteur, être jeté par la tempête à Égine où on n'allait pas, voilà des faits de hasard, mais plus spécialement de *fortune* (τύχη), bonne ou mauvaise. Or, quand il s'agit des œuvres de la nature, ce n'est plus la *fortune* qu'on alléguera, faute d'un choix possible, mais seulement le hasard en général, le *fortuit* : ainsi la production d'un monstre, car c'est vers l'achèvement d'un être normal que tendait d'elle-même la nature. Les faits fortuits ne sont donc pas des faits sans cause, mais des faits qui résultent d'un croisement imprévu ou anormal des causes. Bref, dans la région sublunaire, l'énergie de la forme, issue du premier moteur, va s'obscurcissant ; elle s'applique

avec une exactitude toujours moindre à la matière et laisse libre jeu à l'indétermination de celle-ci (1).

Il est donc rationnel que les seuls éléments de cette région soient ceux qui sont inférieurs à l'éther. Or ils peuvent être expliqués, non plus, comme tout à l'heure, par rapport aux *lieux naturels*, mais par des qualités relatives au plus fondamental de nos sens, le toucher : chaud et froid, sec et humide ; opposés qui s'excluent, mais seulement à l'intérieur de chaque couple. Quatre combinaisons sont donc possibles, qui donnent naissance au feu et à la terre, le sec chaud ou froid, à l'air et à l'eau, l'humide chaud ou froid. D'autre part, de ces qualités les deux premières sont *actives*, les deux dernières, *passives*. Par suite, jamais les éléments ne sont saisis que dans cette relation mutuelle et ne peuvent que se mêler ou se transformer les uns dans les autres. Le monde sublunaire est donc proprement la région des *mixtes*. Ceux-ci toutefois comportent une hiérarchie. Les uns, manifestations temporaires de la prépondérance de tel élément, se détruisent aussitôt formés : ce sont tous ces phénomènes si divers de la région circumterrestre, qu'Aristote a rassemblés sous le nom de *météores* (vents, nuages, pluie, neige, grêle, glace, arc-en-ciel, foudre, éclair, tonnerre, feux célestes divers, étoiles filantes et comètes, voie lactée, etc.) en un groupe dont de longs siècles ont respecté la constitution. Les autres, qui sont plus stables et constituent les véritables mixtes, sont propres à la terre (2). D'une part en effet l'*enveloppe* du monde sublunaire est une sphère de feu, ou, plus exactement, de matière inflammable, qui tourne avec le premier ciel. Elle enveloppe l'air, celui-ci l'eau qui, enfin, recouvre la terre. Le mouvement de cette enveloppe échauffe et dessèche l'air, vers lequel montent de la terre des *exhalaisons sèches et fumeuses*. En même temps, s'élèvent

(1) *Phys.*, II, 4-6 (le hasard ; cf. *Metaph.*, Δ 30) ; 8, $198^{b\,34}$ sqq. ; $199^{a\,33}$ sqq. 19 sqq. *Gen. an.*, IV, 3, 4. *De caelo*, I, 9, $278^{a\,28\text{-}30}$.

(2) *De gen. et corr.*, II, 2 et 3. *Meteor.*, IV, 1 début.

de l'eau des *exhalaisons humides et vaporeuses*. C'est du conflit de ces deux sortes d'exhalaisons et de leurs proportions mutuelles que résultent, par des condensations, des raréfactions, des compressions, des expulsions, des projections, tous les météores. Comme l'humidité chaude de l'air se transforme par refroidissement en l'humidité froide de l'eau, on s'explique que l'étude des sources, des fleuves et de la mer appartienne à la météorologie. De même les tremblements de la terre, parce que dans les cavités de celle-ci il y a des exhalaisons chaudes qui aspirent à s'échapper pour rejoindre leur lieu naturel. — Quant aux *mixtes* terrestres, composés que la division ne ramène pas à leurs éléments, ce sont des corps *homéomères*, les uns inorganiques et dérivant, soit surtout de la terre (pierres, cristaux, sels), soit surtout de l'eau (les métaux); les autres, organiques, et qui, ou constituent les divers organes des animaux et des plantes, ou en dérivent, les tissus et les humeurs : chair, sang et sève, os, viscères en général, moelle et graisse, tendons et cartilages, membranes diverses, cornes et ongles, poils, sécrétions et excrétions, etc. Or la connaissance de toutes ces compositions suppose une étude générale, qui est la chimie d'Aristote : étude des qualités secondaires qui dérivent du sec et de l'humide (dur et mou, compact et délié, cassant et visqueux, poli et rugueux); étude de l'action du chaud et du froid sur ces qualités (coction, avec la digestion et la maturation, dissolution et fusion, putréfaction, etc., et leurs contraires, crudité, coagulation, induration, etc.) (1).

c. *Les êtres vivants et l'âme.* — Les êtres vivants, dans leur reproduction et leur nutrition, dans leur croissance et quelques-uns dans leur mouvement, sont le plus évident exemple de la spontanéité par laquelle se définit la nature L'étude de la vie et de l'âme qui en est le principe est donc un chapitre de la physique.

(1) Pour les mixtes terrestres, cf. *Meteor.*, IV.

C'est une partie considérable, le tiers au moins, de l'œuvre d'Aristote. Un traité général la domine : *De l'âme*, en trois livres, avec quelques fragments, pour le second, d'une autre rédaction. La morphologie, la physiologie, l'embryologie animales sont l'objet de traités spéciaux : *Histoire des animaux*, dix livres, dont le dernier est douteux ; *Des parties des animaux*, quatre livres ; *De la génération des animaux*, cinq livres ; *De la marche* et, ce dernier contesté, *Du mouvement des animaux*. Sous le nom de *Parva naturalia*, on désigne plusieurs petits écrits spéciaux, dont quelques-uns sont très remarquables : *De la respiration* ; *De la vie et de la mort*, dont le traité *De la jeunesse et de la vieillesse* est l'introduction, et auquel se rattache celui *Sur la longueur et la brièveté de la vie* ; *Du sommeil et du réveil*, avec *les Songes* et *la Divination par les songes* ; enfin *De la sensation et des sensibles*, *De la mémoire et de la remémoration*. Des traités de ce groupe se sont perdus de bonne heure : une *Anatomie*, accompagnée de figures ; *De la nutrition* ; *Des plantes*. L'ouvrage que notre collection contient sous ce titre est en effet un faux, de même que nos *Physiognomoniques*.

On a vu tout à l'heure comment les tissus et les liquides organiques se rattachent, à titre de *mixtes*, aux conditions élémentaires. A leur tour, ces parties *homéomères* sont des conditions matérielles à l'égard des parties *anhoméomères* du vivant, *instruments* différenciés de sa vie, qui sont des *organes* dont chacun a sa forme et sa fonction. Ainsi outillé pour vivre, un corps est un corps *organique*, ou immédiatement *capable* de vivre, la fin et la raison d'être de ses conditions matérielles. Or celles-ci sont la *puissance* d'une *forme*, la vie, qui les actualise en les utilisant par rapport à elle-même et, ainsi, du *corps naturel* fait un organisme. Il y a donc là trois degrés : la puissance indéterminée d'une matière de la vie, ou ses conditions nécessaires ; la puissance déterminée ou *habitude* (ἕξις), l'aptitude à vivre ; enfin l'exercice complet de cette aptitude, quand elle se

manifeste par une de ses activités et que le sommeil ou l'inaction ne la tiennent pas engourdie. L'âme est précisément ce second degré, qui est le *premier* de la vie *en acte*. Elle se définit donc : *la première actualisation d'un corps naturel, qui a la vie en puissance*. Ce n'est pas une réalité séparée du corps, ce n'est pas non plus un corps ; mais c'est *quelque chose du corps*, sa *quiddité*, selon laquelle il est tel ou tel vivant, et sans laquelle il ne serait qu'un pur agrégat. Leur union est l'unité même de la matière *prochaine* et de sa forme. Sans doute on ne peut dire à la rigueur que l'âme soit *logée dans* le corps, *comme le pilote dans son navire*. Elle n'en est pas moins pour lui ce que la vue est pour l'œil, son aptitude à accomplir sa fonction. Cause formelle et finale de la vie du corps, elle est en outre le *moteur* de ce corps, et même un moteur immobile, mais qui ne meut pas d'une façon continue. D'autre part, comme certains des mouvements dont il est la cause, ainsi la respiration et la nutrition, supposent des conditions extérieures à lui, on dira que ce moteur immobile est néanmoins *mû par accident* avec le corps qu'il anime (1).

L'âme n'est pas un genre qui se divise en espèces, mais c'est une fonction qui comporte trois modes, ordonnés hiérarchiquement. A son plus bas degré, le plus fondamental par conséquent. elle est *nutritive* et *générative*, donc commune à tous les vivants indistinctement. A un degré supérieur de la détermination, elle est capable de *discerner* par la sensation les qualités des choses, puis de provoquer en général des déplacements appropriés, selon les désirs et les aversions : *sensitive*, *appétitive* et *motrice*, à ce degré elle est commune à tous les animaux indistinctement. Quant à sa fonction la plus haute, en vue de laquelle sont toutes les autres, elle est propre à l'homme seul : c'est la fonction *raisonnante* et *l'intellect*. Cette hiérarchie, qui comporte d'ailleurs des degrés intermédiaires, détermine, au moins

(1) *Gen. an.*, I, 1, $715^{a\,8\text{-}11}$; 18, $722^{b\,30\text{-}33}$. *De an.*, I, 3 jusqu'à $406^{b\,15}$; II, 1 ; 2, $414^{a\,19\text{-}5}$; 4, $415^{b\,8\text{-}28}$. *Metaph.*, H 6 *s. fin.*

en gros, la série naturelle des types de vivants. C'est en effet l'âme, comme forme, qui détermine la constitution du corps et les fonctions dont il est capable. Ainsi, les plus humbles des vivants, les plantes, ont des organes peu spécialisés, parce qu'elles n'ont guère d'autre fonction vitale que de pousser et de produire leur graine; leur reproduction se passe de la distinction des sexes et quelques-unes même naissent par génération spontanée; elles n'ont d'autre mouvement que de bas en haut; leur vie est un sommeil sans nul réveil; leur unité corporelle est presque celle d'un simple *agrégat*, parce que leur âme est d'une forme peu élevée, et, bien plutôt, en puissance une multiplicité d'âmes, dont chacune peut, d'un tronçon de la plante, en faire une autre pareille. Avec une âme un peu plus haute, des animaux très simples, éponges et huîtres, joindront à des caractères analogues quelques rudiments de sensitivité et de motricité. Au surplus, la vie embryonnaire des animaux supérieurs est, au début, une vie purement végétative, comme d'une larve d'insecte. En prenant les choses à l'envers, on dira au contraire que les animaux sont des dégradations de la perfection humaine : plus décroît la chaleur interne, plus surabonde l'élément terreux, et plus aussi ils s'alourdissent du bas, s'attachant à la terre par de multiples pattes, pour s'y coller enfin complètement. Cette régression mène jusqu'à la plante, animal totalement inversé, car elle porte sa graine où l'autre a la tête, et sa bouche, ce sont au contraire ses racines (1).

Il n'y a là pourtant, qu'on ne s'y trompe point, ni évolution dans le temps, ni transformisme : les espèces sont éternelles, comme la terre, centre d'un monde éternel. Il y a seulement un progrès statique, d'ailleurs continu, de ces *formes*. Elles sont plus ou moins riches de déterminations, et, chacune exigeant une matière appropriée, elles donnent lieu à des organi-

(1) *De an.*, II, 3. *Part. an.*, II, 10, 655b 32 sqq.; IV, 10. *Gen. an.*. III, 2, 753b 27 sq. ; 9, 758a 32 sq. *Hist. an.*, VIII, 1, etc.

sations plus ou moins complexes. La fin de ce progrès de la nature est l'organisation la plus parfaite que nous connaissions, celle de l'homme. L'homme représente donc le plan total de la nature, que tous les vivants reproduisent à des degrés divers, souvent au reste dans des conditions plus propices à l'observation. Les différences des plans secondaires ainsi étagés résident, soit dans le volume d'un organe ou dans sa position, soit dans les propriétés qualitatives des tissus ou des humeurs. Mais ces différences extérieures ne détruisent ni l'unité d'un plan particulier, ni celle du plan total. Entre tous en effet, comme entre les variétés de chacun, il y a des traits communs et, à leur défaut, des analogies : des organes, des tissus, des humeurs, quoique diversement placés ou constitués, peuvent en effet soutenir le même rapport fonctionnel à l'égard du tout. Ce que l'aile est à l'oiseau, ou la main à l'homme, la nageoire l'est au poisson ou la pince à l'écrevisse; la fonction des poumons devant se retrouver dans les animaux aquatiques, les branchies seront l'analogue des poumons. Le sabot est l'analogue de l'ongle ; l'arête, de l'os, etc.; l'enveloppe du fœtus chez les ovipares, l'œuf des vivipares, le cocon des insectes sont des analogues. Aristote sans doute doit beaucoup, pour ces vues, à ses prédécesseurs. Mais, en systématisant leurs observations, il a peut-être mérité d'être regardé comme l'initiateur de la méthode comparative en biologie (1).

D'autres principes plus particuliers sont mis en œuvre, plus ou moins explicitement, par Aristote. C'est ainsi qu'il envisage des corrélations d'organes, ou leurs modifications, comme *suites* de l'influence d'un organe *dominateur*, ou d'un changement dans cet organe, par lequel tout le type biologique est commandé : tels sont ceux de la génération et de la nutrition. De plus, l'adaptation de telle partie à une fonction spéciale, ainsi de la bouche à la défense, ou à la préhension, ou seu-

(1) *Ibid.* et I, 1 ; 16 *in.* ; IV 1. *Part. an.*, I, 4, 5 ; IV, 5, 10. *Gen. an.*, II, 1, 731^{b} 35 sq. ; 4, 737^{b} 26 sq., etc.

lement à la nutrition, en détermine le volume et la structure. Enfin, si la nature porte sur celle-là tout son effort, c'est souvent aux dépens d'une autre. Mais celle-ci, appartenant à un système de corrélatifs, ne disparait pas totalement : elle subsiste en miniature et *à titre d'indication* (1).

L'œuvre biologique d'Aristote serait inexplicable si l'on n'y voyait une « somme », préparée sans doute par des collaborateurs, des connaissances possibles en son temps pour des investigateurs mal outiliés. Aussi ne peut-il être question d'en dresser ici un bilan, même sommaire, pour le porter ensuite tout entier à son compte. A quoi bon, par conséquent, relever quelques erreurs fameuses, par exemple sur la fonction des poumons et des branchies, qui, au moyen de l'air ou de l'eau, refroidissent le sang cuit au foyer du cœur, ou sur le rôle analogue attribué au cerveau tandis que la sensitivité dépend principalement du cœur, etc.? Ce qui importe davantage, c'est la méthode d'après laquelle Aristote a conduit son travail de systématisation ou fait son choix entre les hypothèses de ses devanciers. Or, à coup sûr, sa curiosité est vraiment scientifique : nul être, nulle fonction dans la nature qui ne méritent d'être étudiés pour eux-mêmes. En portant son attention sur les monstres, en tant que dérogations à la finalité de la nature, il a montré comment son finalisme même pouvait inspirer utilement la recherche. Qu'il se soit souvent fié aux observations d'autrui, ce sont du moins celles de spécialistes : médecins, vétérinaires, éleveurs, chasseurs ou pêcheurs. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'il ait parfois étudié par lui-même, ainsi l'évolution de l'œuf de poule ou du fœtus humain (2). Mais il était fatal qu'il fût conduit par les exigences de son entreprise didactique, autant que par les postulats de sa philo-

(1) *Gen. an.*, III, 1, $749^{b\ 7-9}$, $750^{a\ 3}$ sq. ; IV, 1, $764^{b\ 22-25}$. *Part. an.*, II, 14, $658^{a\ 35}$ sq. ; III, 1, $662^{a\ 22-25}$. *Hist. an.*, VIII, 2, $589^{b\ 31}$ sqq.

(2) *Part. an.*, I, 5, $645^{a\ 5}$ sqq. *Gen. an.*, IV, 1, $764^{a\ 34}$; 3 fin et 4. Cf. BONITZ, *Ind. ar.*, $104^{a\ 4}$ sq. ; $328^{a\ 13}$ sq.

sophie, à résoudre dialectiquement bon nombre de problèmes.

Quant à sa classification des animaux, peut-être la valeur en a-t-elle été un peu surfaite. Certes, il a bien vu que la détermination des groupes devait être fondée sur des caractères essentiels, et que ceux-ci doivent être évalués comparativement de façon à hiérarchiser les groupes. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il y ait ordinairement réussi. Bien que ses descriptions d'espèces soient assez précises pour que, sur les cinq cents qu'il a analysées, la plupart puissent être identifiées, il faut convenir que les principes mêmes de sa classification manquent de rigueur et de cohérence. A côté de caractères vraiment profonds et généraux, comme la présence ou l'absence de sang, en relation avec le degré de la chaleur vitale, ou le mode de génération (1), il cherche des critères de différenciation spécifique et de hiérarchie dans des caractères très superficiels. Les animaux aquatiques d'eau douce se distinguent, par exemple, selon qu'ils vivent dans des fleuves, des étangs ou des marais. D'autres fois, il allègue le degré d'intelligence, si bien que les abeilles et les fourmis qui, en tant qu'insectes, sont au dernier rang des animaux dont l'absence de sang décèle l'imperfection, sont élevées d'autre part, en tant que sociables ou *politiques*, presque au niveau de l'homme. Ce qui fait de celui-ci parmi les vivipares une espèce distincte, c'est la stature droite et l'aptitude à séparer la droite de la gauche. Il ne sait où placer le singe, la chauve-souris, ou encore le crocodile parce qu'un saurien doit être terrestre et même troglodyte. Il morcelle le groupe des serpents entre les ovipares et les vivipares, parce que la vipère est, en apparence au moins, vivipare. La grenouille est caractérisée seulement comme un animal de marais, etc. (2). En somme, il semble que l'ambition

(1) Attribuée, on l'a vu, à certaines plantes, la génération spontanée se rencontre aussi chez des animaux, par exemple l'huître, le poulpe, plusieurs espèces d'insectes et même de poissons.

(2) Voir par ex. *Hist. an.*, I, 1-6 ; II, 1 *in.* ; 15 *in.* ; IV, 1 *in.* *Part. an.*, I, 4 *in.* ; IV, 5 *in.* Cf. IV, 533-565.

logique d'Aristote ait été débordée par la masse des faits qu'il a voulu systématiser.

Des fonctions de l'âme animale, la plus caractéristique est l'aptitude discriminative que manifestent les sensations. Selon qu'on se place au point de vue de l'objet ou du sujet, de la *puissance* ou de l'*acte*, de la *puissance* indéterminée ou de la puissance déterminée en *habitude*, ou fonction, et enfin de l'exercice même de cette fonction, on pourra distinguer : le *sensible* ou le *senti*, *la* couleur ou *une* couleur (τὸ αἰσθητόν), et le *sensitif* ou le *sentant*, la vue ou le voyant (τὸ αἰσθητικόν, τὸ αἰσθανόμενον), avec la *sensation* elle-même comme acte du sensitif, la vision par rapport à la vue (ὅρασις, ὄψις), et enfin le *sensorium* (τὸ αἰσθήτηριον), l'œil, car l'âme a dans le corps les organes de ses fonctions. Par suite, si la sensation est *passivité* et *altération* du sujet, puisque celui-ci est modifié par un agent qui lui est extérieur, du moins est-ce en un sens particulier : le sensible, bien loin de détruire une manière d'être du sujet, l'actualise au contraire ; en outre, il n'est pas reçu à la façon d l'aliment, la matière avec la forme, mais le sensitif reçoit la forme sans la matière, comme la cire, l'empreinte sans le métal du cachet. Bref le *sensible* devient *senti* en même temps que le *sensitif* devient *sentant*, comme le mobile devient mû en même temps que le moteur devient mouvant. D'où la formule classique : la sensation est *l'acte commun* du sensible et du sensitif ; car un seul et même acte, dit Aristote, revêt dans la sensation deux *quiddités* différentes, couleur et vision de la couleur (1). C'est un exemple de corrélation irréversible.

La nature de la sensation étant ainsi définie, on distinguera dans le sensible, et corrélativement dans le sensitif, ce qui est *commun*, ce qui est *propre* et spécial, ce qui est *accidentel*. Ainsi, que cette blancheur, là-bas, soit un tel, c'est un *accident*

(1) *De an.* II, 1, 412*b* 28 sqq. ; 5 ; 12 ; III, 2, 425*b* 25 sqq. ; 8.

pour ce sensible comme pour ma sensation, et celle-ci peut être fausse, jugeant sur ce qui n'est pas de son ressort. De même, et pour la même raison à l'égard de la sensation des *sensibles communs* : mouvement et repos, étendue et figure, unité, nombre et temps, lesquels peuvent être perçus dans les corps par tous les sens indistinctement, mais surtout par la vue et le toucher. Seules, par conséquent, les sensations spéciales sont infaillibles, quand elles ont pour objet leur *sensible propre*, qui n'est l'objet d'aucune autre (*De an.*, II, 6).

La base nécessaire de tous les sens spéciaux, la condition suffisante d'une sensitivité et d'une vie animale, c'est le toucher, sens très peu spécialisé. Son objet, ce sont les qualités contraires du corps *en tant que corps*, c'est-à-dire les qualités élémentaires, chaud, froid, sec, humide, etc. Mais, pour qu'elles soient objet du sens, il faut d'abord que celui-ci soit un *moyen terme* entre ces contraires, capable de discriminer l'un de l'autre et de s'assimiler à l'un ou à l'autre. Il faut en outre qu'elles soient elles-mêmes *moyennes*, ni trop faibles, ni trop intenses. D'autre part, comme le contact immédiat rend impossible la discrimination sensitive, le toucher a besoin d'un *milieu* qui, tout en séparant le sensible du sens, les unisse. Ce milieu est la chair, et, comme elle est partie de notre corps, on s'imagine qu'elle est le *sensorium* du toucher. Mais ce sensorium est au contraire, comme il convient, très profond, et là où réside le principe de toute vie sensitive et animale, dans la région de ce qui en est l'organe central, le cœur. Enfin l'organe du toucher sera, dans sa contexture, un *mixte* approprié d'éléments : de terre, car la terre est la matière propre de la vie végétative, et de feu, car le cœur est le foyer de la vie animale (1).

Cette analyse vaut pour les autres sens, dont il suffira de noter les déterminations spéciales, de plus en plus complexes

(1) *De an.*, II, 11 ; III, 1, 425a 3-8. *De sensu*, 2 fin. *De gen. et corr* I, 2., I.

et riches d'intellectualité. Le goût, étroitement lié au toucher, avec le même sensorium, est déjà moyen terme entre des contraires moins généraux, le doux et l'amer, et il a pour milieu une partie spéciale de la chair, la langue. Même parenté du goût avec l'odorat et l'olfaction, comme entre leurs sensibles. Mais cette fois le milieu est extérieur au corps, et de même pour l'ouïe et l'audition, la vue et la vision. Par l'exemple du milieu de la vue, le *diaphane*, on comprendra le rôle des autres milieux, appelés par les commentateurs le *diosmos* et le *dièchès*. En lui-même, le *diaphane* est invisible ; en tant que possibilité indéterminée du sensible lumière, il est obscurité. Mais si, toute circonstance défavorable étant supprimée, il passe à l'acte sous l'action du feu ou même de l'éther, instantanément il se détermine comme lumière. Si enfin il se limite en des corps de figure définie, il devient le *véhicule de la couleur*. Comme, d'autre part, il reste toujours en lui une partie non actualisée qui est obscurité, le mélange diversement proportionné du noir avec le blanc produira sept couleurs différentes. Quant aux sensoria de ces derniers sens, ce seront sans doute des mixtes d'éléments en rapport avec leurs sensibles : air et eau, peut-être avec du feu, pour l'odorat ; prédominance marquée d'un seul élément pour les sens plus élevés, air pour l'ouïe, eau pour la vue (1).

Au-dessus de ces cinq sensitivités spéciales, les seules possibles étant données les oppositions qualitatives élémentaires, il existe un *sens commun*, c'est-à-dire non spécial. C'est de lui que relèvent, tout d'abord, les *sensibles communs*. De plus, chaque sens spécial ayant son individualité, la distinction et la comparaison des sensibles seraient impossibles de l'un à l'autre, s'il n'y avait un sens supérieur, dont l'unité, comme pour tous les sens spéciaux entre leurs contraires, fût *moyenne* entre deux *genres* séparés de sensibles spéciaux, ainsi entre une saveur et une couleur. Or, s'il n'y était pas implique de

(1) *De an.*, II, 10 ; 9 ; 8 ; 7 ; III, 1 *in*. *De sensu* 2 ne s'accorde pas avec 3.

part et d'autre, la médiation serait inexplicable. Le sens commun est donc, troisième fonction, *sensation de la sensation*, ce qu'on appellera plus tard conscience. Ainsi cette *sensitivité première* et *universelle*, étant immanente à toute *sensitivité différenciée*, opère la synthèse d'une multiplicité hétérogène pour en constituer un monde de l'expérience, dont elle rattache constamment au sujet les divers aspects. A ce sens commun doivent enfin appartenir, et un *sensorium commun*, qui ne peut être que celui de la sensitivité première, et aussi, semble-t-il, un milieu commun, le *souffle congénital*, dont le cœur est la source et qui circule dans les *conduits* (πόροι), par lesquels les sensoria périphériques sont reliés à celui-ci (1).

En outre, cette conscience garde, tandis que les sens spéciaux sont empêchés ou totalement inactifs, une activité propre, à laquelle se rattachent les rêves et qui relie la fonction sensitive à la *fonction imaginative* (τὸ φανταστικόν) et à la mémoire. Le « représenté » sensible et le « représenté » imaginaire (αἴσθημα, φάντασμα), la sensitivité et l'imaginativité, ou leurs actes, dans n'importe quel ordre de sensations, diffèrent seulement comme l'état *fort* et l'état *faible*, et par leur *quiddité*, mais non pas en eux-mêmes. Tout d'abord, après que le stimulus externe a cessé d'agir, le mouvement sensoriel se prolonge, en s'affaiblissant, dans le sensorium spécial et jusqu'au sensorium commun. D'autre part, ces sensations attardées se renforçant par l'apport de sensations semblables, tout un matériel permanent d'images se constitue, qui, toujours en relation étroite avec la vie du corps, devient un objet propre pour l'activité de l'imagination. Normalement celle-ci n'est jamais affranchie, même dans le rêve, d'une réaction corrective de la perception et du raisonnement, et le délire est une exception. Aussi est-elle la condition, non seulement de l'*expérience* (ἐμπειρία) et du discernement intuitif qu'elle comporte, mais même de la pure

(1) *De an.*, III, 1 $425^{a\ 14\text{-}2}$, $^{b\ 25}$. *De sensu*, 7, $449^{a\ 16\text{-}20}$. *De somno*, 2, $555^{a\ 12\text{-}22}$. Cf. XXX, 328-336.

pensée, car celle-ci ne peut guère *avoir lieu sans image* qui lui serve de soutien. Qu'elle crée l'œuvre d'art, qu'elle soit *délibération* et *calcul*, ces accidents relatifs à l'usage et à la fin ne changent pas la nature de l'imagination. Sa relation avec le sens commun apparaît clairement dans la mémoire et l'attente. Celles-ci ne diffèrent en effet de l'imagination que par l'introduction d'un *sensible commun*, le temps, faute duquel souvenir ou prévision sont seulement des images; l'illusion du « déjà vu » prouve d'ailleurs que c'est l'aspect de l'image qui nous suggère de ne pas la rapporter au présent. Quand les *consécutions* habituelles selon la contiguïté, la ressemblance ou la contrariété, déjà analysées par Platon, ne jouent pas spontanément, l'homme se met en chasse pour retrouver la piste perdue : c'est la *remémoration* (ἀνάμνησις). Cet effort pour rétablir la continuité brisée de la mémoire est d'ailleurs lié à la vie organique profonde, si bien qu'il se poursuit parfois malgré nous et aboutit souvent après avoir cessé (1). Tout le meilleur de la psychologie classique jusqu'à la fin du XIXe siècle est en somme contenu dans quelques pages d'Aristote.

La *motricité* et l'*appétitivité* qui, à côté de la fonction sensitive, caractérisent encore l'âme animale, ont été envisagées dans leur rapport à l'intelligence à propos de l'éthique. Il suffira d'insister ici sur l'unité foncière de ces trois modes. Le désir et l'aversion sont liés au plaisir et à la peine, qui sont inséparables des sensations : ce sont des quiddités diverses d'une même fonction. D'autre part, si le mouvement consécutif au désir et à l'aversion est toujours tel que le déterminent les organes de l'animal, inversement un état tout accidentel du corps peut modifier profondément les affections de son âme, y surexciter ou y atténuer d'une manière inattendue les désirs ou les aversions. Ainsi, plaisirs et peines deviennent pour l'animal des *indices*, souvent illusoires, de ce que vaut la relation éta-

(1) Principalement *De an.*, III 3 ; 7, 431a 16 sq. ; 8, 432a 3-10 ; 11. *De mem.*, *De somno*, *De insomniis*. Cf. *Rhet.*, I 11. 1370a 28. *An. post.*, II, 19,99 b 34 sqq.

blie par ses sensations entre son milieu et lui. Le sens commun et l'imagination confèrent ensuite à ces indices passagers une individualité d'emprunt, qui les fixe, à la fois dans la conscience et au plus profond de l'organisme, comme des objets permanents d'appétition ou de répugnance (1).

L'acte mental par lequel on s'élève enfin des fonctions sensitive et imaginative à la fonction *intellective*, c'est l'*acceptation* d'un objet de *croyance* ou d'*opinion* (ὑπόληψις, πίστις, δόξα), bref le jugement, si élémentaire soit-il. La *prudence* et la *science* en sont des formes supérieures. En toutes est déjà l'*intellection*, acte de l'*intellect*. Or, si cette fonction et ce genre d'âme ne sont pas dans les précédents, ceux-ci lui servent du moins de conditions matérielles et d'antécédents nécessaires. L'éthique a montré en outre comment meut l'intelligence, en s'associant au désir, et comment en elle se réalise le plaisir sous sa forme la plus parfaite. En un sens pourtant ces nécessités inférieures signifient que la pensée est incapable de se suffire à elle-même, qu'elle est gênée et bornée dans le composé que nous sommes. Par elle-même en effet, comme le sens dans sa sphère propre, elle est en droit infaillible, en tant qu'elle entre *en contact* avec l'intelligible, son objet. Mais ce qu'il y a d'indéterminé dans ses conditions matérielles introduit en elle la contingence et la possibilité de faillir : l'empire absolu de la nécessité rationnelle ne vaudrait-il pas mieux pour elle qu'une liberté toujours capable d'un mauvais choix ? D'autre part, l'intellect ne peut être *la forme des formes*, un genre d'âme *souverain* et ce qu'il y a en nous *de plus divin*, qu'à la condition d'être solidaire de ce qui est au-dessous de lui : comment ferait-il sortir en effet les *formes intelligibles* des formes sensibles, si celles-ci n'avaient pas été déjà dégagées de l'étendue par la sensation (2) ?

(1) Par ex. *De an.*, I, 1, $403^{a\ 16\text{-}25}$; 2, $403^{b\ 25\text{-}27}$; II, 2, $413^{b\ 23\ \text{sq.}}$; III, 3 *in.* ; 7, $431^{a\ 10\text{-}14}$; 9 *in.* ; 10.

(2) *De an.*, III, 8, $432^{a\ 2\text{-}6}$; I, 4, $408^{b\ 29}$. *Eth. Nic.*, X 7, $1178^{a\ 2}$, *Part. an.*, IV, 10, $686^{a\ 27\text{-}29}$. *Metaph.*, Λ 7, $1072^{b\ 20\ \text{sq.}}$

Or, si les intelligibles, qui sont ici le moteur de la fonction et qui en actualisent la puissance, sont des formes dégagées de matière sensible, des simples et des *indivisibles*, il ne peut être question ici, comme pour la sensation, d'un acte commun de l'agent et du patient. L'acte est unique : recevoir de telles formes et actualiser ainsi sa propre virtualité, c'est les *devenir*. Hors de là, l'intellect n'est que *puissance* ou réceptivité, et, n'étant pas, comme le sensitif, un composé concret, il est, au contact de la forme, proprement *impassible*. Il est par suite *sans mélange*, parce que, pour recevoir des simples et tous les simples, il doit l'être lui-même et, comme le *réceptacle* du *Timée*, n'avoir aucune détermination préalable qui risquerait d'altérer ce qu'il reçoit. Enfin il est *séparé* du corps, car un organe ne ferait que le troubler. Il est, en résumé, ce qu'est la cire étalée sur la tablette : l'absence de toute écriture et la possibilité de la recevoir; ou bien encore *le lieu*, non pas réel, mais seulement possible, *de toutes les formes* (1).

Mais, se demandera-t-on, si les intelligibles sont engagés dans les sensations et dans les images, comment un intellect, qui n'est absolument que réceptivité, les en dégagera-t-il ? Sont-ils au contraire éternellement en acte ? Alors ce sont les Idées platoniciennes. Il n'y a qu'un moyen d'esquiver la difficulté, c'est d'imaginer, comme le fait Aristote, au-dessus de l'intellect qui *devient* les intelligibles et que l'on a, au reste d'après lui, assez improprement appelé *passif*, un autre intellect qui les *fait* (2), celui qu'on a nommé l'intellect *agent*. Tous les caractères surnaturels que possédait l'autre en tant que puissance, celui-là les possède en tant qu'acte, et surtout il est réellement séparé. Il illumine éternellement les intelligibles, pour permettre à l'autre, sortant de sa virtualité, de les saisir, quand, du même coup, ils sortent eux aussi de la matière où ils étaient enfoncés. Toute difficulté n'est pourtant pas levée. Les divers genres

(1) *De an.*, III 4 ; 6 *in. Metaph.*, Λ 9, 1075 a 3-5.
(2) *De an.*, III, 5.

d'âme sont en effet en puissance dans la semence mâle, seul véhicule de la forme. Mais, tandis que les deux genres inférieurs, apportés avec la chaleur du *pneuma*, s'actualisent successivement dans le fœtus humain, *le genre divin de l'intellect y vient du dehors* (θύραθεν) et y existe en acte. Comment dès lors va-t-il s'individualiser, sans être cependant quelque chose du corps, le principe de l'individuation résidant d'ailleurs dans la matière ? Si, à la différence des autres âmes, qui, nées avec le corps individuel, doivent périr avec lui, il a *seul* le privilège de l'immortalité, ce sera donc, au contraire, en tant que non individuel, et, corrélativement, en tant qu'éternel (1). Ainsi, l'intellect en puissance se trouverait être le lieu éternellement actuel d'intelligibles éternellement actuels. Ce retour au Platonisme, qui s'accorde si mal avec les aspects empiristes de la théorie de l'âme, gêne visiblement Aristote. D'où les réticences et les obscurités de son exposition, et aussi les vains efforts de tant d'interprètes, anciens ou médiévaux, pour donner à cette exposition l'unité qui lui manque.

B. *La philosophie première.* — Les spéculations sur l'intellect *agent* nous transportent hors du plan des choses naturelles; du domaine de la physique on passe à celui de la *philosophie première* ou *sagesse*, suprême degré de la science *théorétique* et principal objet de la collection connue sous le nom de *Livres « métaphysiques »*, par lequel on a fini par désigner en même temps ce dont traitent ces livres. Or cette désignation est un simple jeu de mots, qui se rapporte au rang qu'ils occupaient *après les livres de physique*, *méta ta physica*, sur les *tables* d'Andronicus. Elle se rencontre au reste pour la première fois chez Nicolas de Damas, qui est un peu plus jeune qu'Andronicus. C'est, au plus haut degré, un recueil factice dont il faut immédiatement détacher le second morceau (2), sorte d'intro-

(1) *De an.*, I, 4, $408^{b\ 24\text{-}30}$; II, 2, $413^{b\ 24\text{-}27}$; III, 5 fin. *Gen. an.*, II, 3

(2) Quand on numérote les livres de la *Métaphysique* de I à XIV, α est le deuxième de la série. Mais, comme parfois on ne l'y comprend pas, il en

duction à la physique et simple rédaction d'un élève, peut-être de Pasiclès de Rhodes, le neveu d'Eudème. On séparera de même le livre Δ, désigné souvent par Aristote comme un écrit distinct : *Des acceptions multiples* (περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων); vocabulaire d'école où sont expliqués, assez sommairement parfois, les principaux termes techniques de la philosophie. La partie principale de ce qui reste est constituée par une introduction à la science de *l'Être en tant qu'être* (A, histoire du problème; B, le problème et les *questions* ou ἀπορίαι ; Γ; E), par une étude, qui pour une part n'est qu'une simple esquisse, de la nature de cet être (Λ), par un traité de la substance (Z H), complété par une dissertation sur la *puissance* et l'*acte* (Θ). Les livres M et N, sur les principes, ont du rapport, le premier avec A et B, le second avec I, qui traite de l'un et du multiple. Certaines parties de M et de A sont presque identiques. Mais, dans A et B, si Aristote expose et critique les doctrines platoniciennes, c'est en homme qui appartient à l'Académie : *nous prouvons qu'il existe des Idées*...; particularité remarquable, qui rappelle le célèbre passage de l'*Éthique* (I, 4 *s. in.*) sur l'obligation, pour lui si pénible, de sacrifier au culte du vrai et à la critique impartiale l'amitié qui l'unit aux partisans des Idées. Quant à la relation des livres en question, on ne peut faire à ce sujet que des hypothèses. Enfin le livre K est, dans ses huit premiers chapitres, une autre rédaction de BΓE, et, dans le reste, une compilation de la *Physique*.

Les sciences théorétiques qui ont été envisagées auparavant sont fondées sur des abstractions, qui découpent un point de vue dans le réel total. Un savoir d'une valeur explicative infiniment supérieure sera au contraire celui qui aura pour objet l'Être en lui-même, *en tant* précisément *qu'être* (τὸ ὂν ᾗ ὄν), expliqué dans sa nature et dans ses attributs au moyen de

résulte dans la désignation des livres une ambiguïté qu'on évite aisément en se servant des lettres grecques.

causes et de principes, qui sont les plus élevés qu'on puisse découvrir (1). Dans la solution qu'il a esquissée de ce problème, Aristote s'oppose à la fois aux purs mécanistes, te Démocrite, qui nient le problème, et, parmi les Socratiques, surtout aux Platoniciens. Or, à prendre les choses en gros, que reproche-t-il à ces derniers? D'abord, d'avoir, avec leurs Idées, érigé des universaux en substances et donné à des *quiddités* une existence indépendante de la chose dont elles sont la *quiddité*, doublant ainsi inutilement les choses sous prétexte de les expliquer. Ensuite, de ne pouvoir rendre compte de la causalité de leurs Idées, qu'elles soient participées ou qu'elles soient des modèles, ni expliquer le mouvement et le changement par ces réalités immuables. Enfin, d'avoir arbitrairement exclu du monde des Idées certains universaux, les choses artificielles, les relatifs, etc., et d'y avoir admis par contre certaines choses qui, comme l'Un, l'Être et le Bien, ne sont pas des universaux (2).

Deux questions principales se posent donc : quels sont les rapports de l'universel et de l'individuel? qu'est-ce, d'autre part, qu'une substance? Pour y répondre, Aristote recourt à cette méthode générale d'explication par la *forme* et l'*acte*, la *matière* et la *puissance*, dont les exemples abondent déjà dans les autres parties de sa philosophie. Ainsi, le premier problème sera résolu si l'on observe que l'universel, étant seulement *l'attribut commun d'une pluralité* de choses (ἓν κατὰ ou ἐπ πολλῶν), ne représente qu'une *possibilité* indéfinie de répétition qu'il ne peut donc être *isolé*, comme une chose, *à part de cette multiplicité* (ἓν παρὰ τὰ πολλά); qu'il est *postérieur* à l'essence et constitue pour elle un *accident*. L'individuel au contraire est ce qui, n'étant pas attribut, ne peut non plus se retrouver en une pluralité de sujets, mais la réalité même de chacun, avec les attributs exigés par cette réalité : c'est l'*acte*.

(1) *Metaph.*, Γ, 1 et E, 1. — (2) Cf. CXX, livre I.

Si donc la *matière* est le principe de l'individuation, c'est en tant que, par elle, les individus peuvent être *plusieurs numériquement*. Mais ce qui fait que chacun d'eux, isolément, est précisément ce qu'il est, c'est la *forme* ou la *quiddité*, et l'individuel est alors véritablement l'*espèce dernière*. Par conséquent, toutes les particularités qui l'affectent dans le sensible sont étrangères à ce qu'il est : elles ne font que situer son corps au milieu d'une multiplicité, et, venant de la *matière*, elles ne servent en rien à expliquer l'individu. Et maintenant, seconde question, entre les acceptions de la *substance*, laquelle convient à l'individu? Ce n'est pas celle de *composé*, forme *immanente à* une matière, ni de *support* permanent des qualités et du remplacement successif des contraires, ou de *sujet* logique des attributs. Ces deux sens ne valent que par rapport à la sphère de la génération et de la corruption et pour la pensée empirique, qui n'est pas explicative. Le seul qui convienne est celui où la substance est la *forme* ou la *quiddité*. Par conséquent l'universalité du genre, ou de l'espèce non dernière, ne peut, en aucun sens, être substance, sinon *par analogie* et, on le sait, à titre de substance *seconde* (1).

En présentant ainsi la pensée d'Aristote, et à la condition d'y distinguer deux plans, on délivre son ontologie de bien des difficultés et de bien des contradictions. Mais, puisque les *formes* sont inengendrées, puisque chacune d'elles est en même temps *matière* à l'égard d'une forme supérieure, puisque tout ce qui est éternel est en acte, puisque enfin il existe un intellect en acte et vraiment *séparé* qui est les *formes* ou les intelligibles en acte, alors ces formes inengendrées et en acte ne seront-elles pas, elles aussi, séparées? C'est donc en vain qu'Aristote nous défend de croire qu'elles soient identiques aux Idées de Platon : pour expliquer notre pensée en exercice il a besoin

(1) Par ex. *Herm.*, 7 *s. in. De an.*, I, 1, $402^{b\ 5\text{-}8}$. *Metaph.*, Z 1, $1028^{a\ 23\ \text{sqq.}}$; 7, $1032^{b\ 1\ \text{sq.}}$ H 1, $1042^{a\ 26\text{-}31}$; 6. Cf. Bonitz, *Ind.*, $219^{a\ 47\ \text{sqq.}}$; $544^{b\ 46\text{-}60}$.

d'un plan surnaturel, qui est précisément celui de *l'Être en tant qu'être* (1).

Quelle est la nature de cet être « souverainement réel »? S'il n'est pas (2) l'intellect en acte lui-même, il en est tout au moins le modèle. La *théologie* d'Aristote en effet nous met en face d'un Dieu qui est *une pensée se pensant éternellement elle-même*, pensée entièrement intelligible d'intelligibles qui sont intelligence. Étant ainsi la *forme* des *formes* séparées, il est lui-même séparé, et l'individu par excellence. Transcendant au monde, dont il n'est pas la providence, qu'il ne connaît même pas, car il vaut mieux ne pas connaître l'imparfait, il n'en est pas moins le moteur, inétendu, non seulement non mû, mais encore absolument immobile, de ce monde : faute de quoi, en effet, il y aurait en lui, si peu que ce fût, de la matière ou de la puissance. C'est donc à titre de *désirable* et de fin extérieure qu'il meut toute la nature, et chacun des êtres naturels périssables, par le mouvement du Premier Ciel et des êtres naturels éternels; de sorte que, en dernière analyse, les mouvements des premiers signifient seulement leur aspiration, satisfaite ou contrariée, vers *le Bien* et *le Parfait*, plus ou moins clairement désiré. Tout est *suspendu à lui* et dépend de lui; seul *il se suffit à lui-même*. Enfin, dans l'éternité indivisée et intemporelle de sa *vie contemplative*, Dieu, *pensée de la pensée*, *acte* pur, jouit de la parfaite béatitude (3).

Dira-t-on que la belle simplicité de cette construction en dissimule mal l'ambiguïté? Demandera-t-on à Aristote, critique de Platon, pourquoi les notions qu'elle utilise *sonnent creux* au contraire chez celui-ci, et n'y sont que *métaphores poétiques* (4)? Voilà peut-être pourquoi, en ce qui concerne sa

(1) *Metaph.*, Z 8, $1033^{b\ 5\text{-}26}$; 9, $1034^{b\ 7\text{-}16}$; Θ 8, 1050^{b7} sq. ; Λ 3 *in.* et $1070^{a\ 5\text{-}17}$; N 2, $1088^{b\ 25}$ sq., etc.

(2) Comme l'a dit Alexandre d'Aphrodise.

(3) *Metaph.*, V 6-9. *Phys.*, VIII, 10. *De caelo*, I, 9 fin. *Eth. Nic.*, X, 7, etc. Cf. p. 314 et 320 sq.

(4) *Metaph.*, A 9, $991^{a\ 21}$ sq.

propre doctrine, Aristote est si sobre de justifications : il était plus aisé de dénoncer les faiblesses de l'intellectualisme platonicien que de se préserver soi-même contre de semblables périls. Une remarque suffira : s'il y a, d'après Aristote, une science de l'*Être en tant qu'être*, c'est que tous les êtres se ressemblent par leur commun *rapport de dépendance à l'égard d'une nature unique*, et non dépendante (1). Mais le plus important, après avoir affirmé cette universelle analogie, eût été de la déduire de son principe. Or, en se refusant à fonder, avec Platon, sur les rapports mathématiques ce qu'il y a d'intelligible dans la qualité, en isolant comme il le fait la *forme* et l'*acte* sans ménager de transition, sinon astrologique, entre l'intelligible et le sensible, le qualitativisme d'Aristote s'est enlevé toute possibilité de représenter l'existence des choses sensibles, leur hiérarchie de perfection, leur devenir, autrement que dans les termes du pur empirisme.

Peut-être définirait-on sans injustice Aristote en disant qu'il a été trop et trop peu philosophe : dialecticien adroit et retors, il n'est ni profond ni original. Le plus clair de ses inventions consiste en formules bien frappées, en distinctions verbales qu'il est facile de manier : il a monté une machine dont les ressorts, une fois mis en branle, permettent l'illusion d'une réflexion pénétrante et d'un savoir réel. Mais le pire malheur, c'est qu'il a employé cette machine à battre en brèche, et Démocrite, et Platon. Ainsi il a, pour longtemps, détourné la science des voies où elle aurait pu accomplir assez vite de décisifs progrès. Par contre, et c'est ce qui justifie cette longue étude, il a été un puissant encyclopédiste et un maître professeur : il a possédé l'universalité des connaissances de son temps, et il a su les systématiser avec beaucoup d'art en leçons et en traités. L'étendue et la variété de son œuvre, des qualités d'élaboration et de présentation incontestables, mais qui sont

(1) *Metaph.*, Γ 2 début.

autre chose que l'esprit même de la recherche en matière de science comme de philosophie, voilà, abstraction faite de circonstances historiques particulières, ce qui a valu à sa philosophie et à son nom leur incomparable fortune.

DEUXIÈME PARTIE. — LES DISCIPLES IMMÉDIATS D'ARISTOTE

Un des caractères les plus saillants du Lycée, c'est une forte organisation de l'érudition scientifique, en accord avec l'idéal du savoir tel que le concevait Aristote. C'est vraisemblablement sous son inspiration, sinon sous sa direction, que furent composées, par Théophraste d'Érèse (scolarque de l'école dans une période troublée, de 322 à 288/7, et, dit-on, jusqu'à sa quatre-vingt-cinquième année), cette grande histoire des *Opinions des physiciens* dont on sait déjà l'importance (p. 13); par Eudème de Rhodes, une *Histoire de la géométrie, de l'arithmétique et de l'astronomie*, dont les fragments sont infiniment précieux, et peut-être aussi une histoire des anciennes cosmogonies; par Ménon, une histoire de la médecine; par Phanias d'Érèse, une histoire de la poésie et une histoire des écoles socratiques; par Dicéarque de Messène, une *Vie des Grecs*, qui était une histoire de la civilisation hellénique; par Aristoxène de Tarente, une histoire de la musique.

D'autre part, Dicéarque avait écrit un *Parcours de la terre*, véritable géographie scientifique où les déterminations de mesure, d'altitudes notamment, tenaient une grande place; Aristoxène, un traité des *Instruments de musique*, des *Éléments de rythmique*, dont il reste un assez long fragment, des *Éléments d'harmonique*, que nous possédons sous une forme peut-être altérée, et qui montrent un vif souci d'observer avec précision, de ne pas *tourner le dos à la sensation* pour se perdre dans des spéculations mathématiques; Théophraste,

son *Histoire des plantes*, description et classification, culture, usages, distribution géographique, et son traité *Des causes des plantes*, structure et fonctions; ouvrages précis, appuyés sur de bonnes observations et sur une documentation solide, inestimables monuments de la botanique ancienne. De Théophraste, nous avons aussi des fragments *Sur la fatigue*, *les sueurs*, *le vertige*, *l'évanouissement*, *la paralysie*, *Sur les vents*, *les signes du temps*, *Sur les pierres*, *le feu*, sans parler d'une multitude de travaux analogues dont nous ne possédons que les titres. Son immense production comprend encore des écrits de logique, de physique générale, de philosophie première, de nombreux travaux sur la politique, sur la rhétorique, etc., auxquels il faut joindre ce curieux essai de psychologie descriptive que sont *Les caractères*, et des compositions littéraires dont l'élégance faisait l'admiration des anciens. Tous ces premiers péripatéticiens ont le même goût pour les monographies de détail, pour les collections d'observations, où s'insèrent les études personnelles, et aussi le même éloignement à l'égard des synthèses spéculatives prématurées.

Tous prennent pour base l'enseignement du maître. Mais, sauf peut-être Eudème, qui n'a guère d'autre ambition que d'en être le scrupuleux interprète, ils ne s'interdisent, ni de l'élargir, ni de le critiquer ou de le corriger. Ainsi Théophraste, avec le concours d'Eudème, développe considérablement la théorie logique de la modalité et donne la formule des syllogismes hypothétiques et disjonctifs. Il critique la doctrine du mouvement et celle du lieu, il se demande si on ne devrait pas définir l'espace *par l'ordre et la position des choses selon leurs natures et leurs propriétés*; il retouche la théorie des éléments; une discussion très serrée de la théorie de l'intellect le conduit à une conception qui fait songer au monadisme de Leibniz ; enfin les *questions*, qui sont tout ce qui nous est resté de sa *Philosophie première*, portent principalement sur le premier moteur et sur son action téléologique. Toutes ces critiques,

ainsi d'ailleurs que les corrections apportées à la morale d'Aristote, sont inspirées par le souci de tenir compte des faits et de limiter la part de la transcendance. Par contre, en ce qui concerne Eudème, s'il est vrai que, comme on l'a vu (p. 311 sq.), l'*Éthique* qui porte son nom ne soit pas de lui, mais d'Aristote jeune, alors on devra renoncer à y chercher le témoignage d'une divergence de ses tendances morales par rapport à celles de son maître. D'autre part, chez Aristoxène et Dicéarque, la relation de l'âme au corps prend un sens nettement phénoméniste : l'âme n'est que l'*unité* du corps et le *rapport naturel* de ses fonctions ; ce que le premier, le Musicien, ne pouvait manquer, tel le Simmias du *Phédon*, d'appeler leur accord ou leur *harmonie*.

A Théophraste succéda Straton de Lampsaque, *le physicien*, qui avait vécu à Alexandrie à la cour de Ptolémée Sotèr en qualité de précepteur de son fils Philadelphe, et qui administra le Lycée jusqu'en 269. Pour avoir suivi jusqu'au bout les exigences du naturalisme d'Aristote, et replacé dans la nature le moteur surnaturel, il a passé pour un péripatéticien hétérodoxe. Il garde pourtant le qualitativisme, puisque Chaud et Froid sont principes, et que tous les effets des corps sont dus à des *propriétés* naturelles. Mais aux qualités il lie les déterminations mesurables du poids et du mouvement. Il n'y a pas de *lieux naturels*. L'âme est un *pneuma* matériel; aucune des raisons du *Phédon* ne prouve qu'elle soit immortelle. Toutes ses fonctions, sans exception, s'expliquent par le mouvement. La pensée, qui se localise à la base du front, n'est qu'une sensation affaiblie, à laquelle une impression corporelle peut rendre de la vivacité. Ainsi, et sans qu'il soit nécessaire d'alléguer l'influence d'Epicure, Straton se rapproche de Démocrite. Mais, quoiqu'il fasse appel uniquement à la causalité mécanique, ou, comme il dit, à la *fortune* à l'exclusion de toute finalité, il rejette néanmoins les *rêveries* atomistiques, affirmant la divisibilité

infinie de sa matière qualifiée, et n'admettant le vide qu'à l'intérieur des corps ou du monde, seulement pour expliquer la transmission de la chaleur et de la lumière, et encore avec une tendance de la nature à toujours le combler. A vrai dire, cette orientation expérimentale et mathématique de la physique fut, dans l'évolution de l'aristotélisme, un épisode isolé. Mais son influence paraît avoir été grande dans les domaines techniques de la mécanique, de la médecine et de l'astronomie.

LIVRE IV

L'HOMME DANS L'UNIVERS L'IDÉAL DU SAGE

LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

La fondation de l'empire d'Alexandre, puis des grands royaumes entre lesquels il s'est morcelé, la vassalité des cités grecques et la ruine définitive de leur antique organisation, un reflux de l'Orient hellénisé vers la Grèce continentale, la création dans cet Orient même de capitales nouvelles de la culture, Alexandrie, Pergame, Rhodes, voilà quelques-uns des faits qui caractérisent la période *hellénistique*. Héritière de l'ambition d'Alexandre, Rome en étend, en stabilise la réalisation : elle va devenir la capitale universelle. Ainsi s'est graduellement agrandi le champ des actions et des réactions mutuelles. Or, à mesure que s'affaiblit la pensée grecque, elle subit davantage la contamination d'influences étrangères à son génie.

Les circonstances politiques ou sociales, qui ont immédiatement précédé et suivi la mort d'Aristote, avaient accusé avec une intensité accrue des besoins impérieux, auxquels la philosophie, pour sa part, se devait de fournir des réponses nouvelles. Dans le grand État centralisé dont il est sujet, le citoyen de l'ancienne petite cité s'interroge sur l'attitude à prendre ; il se sent dépaysé et comme égaré. Il se replie alors sur lui-même ; il pense à son salut intérieur ; il demande qu'on lui dise le but de la vie, qu'on lui propose un idéal, dans la poursuite duquel il retrouverait, pour son propre bonheur, la liberté perdue.

Cet idéal pourra varier avec chaque école : ce sera toujours du moins l'idéal du *Sage*, qui n'est d'aucun pays ni d'aucun temps; toutes le concevront dans le même esprit résolument pragmatique.

A la vérité, cette tendance pragmatique était vieille déjà de plus d'un siècle : les Sophistes et surtout Socrate en avaient été les initiateurs. C'est en vue de la rénovation morale du groupe social que Platon instruit quelques élus dans les sciences et la dialectique ; en organisant fortement dans le Lycée l'étude de la rhétorique et de la politique, Aristote lui-même montre qu'il n'est pas étranger à ce point de vue. Mais les penseurs qui ont le plus contribué à orienter dans ce sens la philosophie post-aristotélicienne, ce sont les autres Socratiques, Cyniques, Cyrénaïques ou même Mégariques, pragmatistes intransigeants, pour qui le savoir n'est rien s'il ne sert à l'action, s'il n'est le savoir même de l'action. Sans doute, parmi les philosophies qui sont issues de ces penseurs, plusieurs ont conservé les cadres, désormais classiques, de l'éducation philosophique : elles comportent donc une logique, une physique, une théologie. Mais rien de tout cela ne vaut que par rapport à l'organisation de la conduite. Au surplus, le progrès toujours croissant des sciences vers la spécialité technique devait favoriser encore cette sorte de polarisation éthique de la spéculation philosophique.

Ce qui caractérise enfin la philosophie après Aristote, c'est un retour plus marqué vers les doctrines présocratiques. Jamais sans doute elles n'avaient été oubliées. Mais les personnalités vigoureuses d'un Antisthène, d'un Euclide, d'un Platon surtout, transformaient en l'assimilant ce qu'elles avaient emprunté. Maintenant c'est autre chose : on se contente de juxtaposer en accommodant : on insère dans un système, comme une partie totale, un système étranger. C'est un effet de la prédominance des préoccupations pratiques et un indice de l'indifférence spéculative de la pensée.

CHAPITRE PREMIER

LE SCEPTICISME

Il est très difficile de démêler dans l'ensemble de la doctrine sceptique ce qui appartient à ses premiers représentants. Le seul Scepticisme en effet sur lequel nous ayons une information abondante, c'est le plus récent; encore connaissons-nous moins bien son histoire que ses thèses et ses raisons. Mais peut-on prouver que l'essentiel de celles-ci ne provient pas de la tradition ? Il est donc prudent, faute de pouvoir ici discuter les témoignages, de ne pas isoler les deux moments du Scepticisme, à condition de se rappeler qu'il y a entre eux trois siècles environ, et que le second moment est en partie contemporain de la dernière période de l'histoire de la pensée grecque.

Le Scepticisme est la première en date des grandes philosophies post-aristotéliciennes. Pyrrhon, en qui les Sceptiques ont unanimement reconnu leur patron, a quarante ans environ à la mort d'Aristote. C'est un contemporain de Théophraste, de Xénocrate. Dans Élis, sa ville natale, il a pu connaître les derniers philosophes de l'école de Phédon, et il est certain que, par l'enseignement de Bryson, élève d'un disciple d'Euclide, il a été initié à cette dialectique mégarique, dont les plus illustres représentants appartiennent à son temps. La formation de sa pensée dépend donc en partie d'une des formes de la tradition socratique. Mais, d'autre part, il s'attache à Anaxarque, avec lequel il suit Alexandre en Asie, et ainsi il relève à la fois de Démocrite et d'une autre tradition socratique, celle du Cyrénaïsme.

Anaxarque d'Abdère (1) est une figure originale. Son maître, Diogène de Smyrne (2), élève d'un disciple immédiat de Démocrite, Métrodore de Chio, l'un des chefs de l'école, avait peut-être esquissé déjà une conciliation de l'atomisme physique avec un subjectivisme radical, à la façon de Protagoras, et avec une attitude pratique qui rappelait Aristippe l'ancien. Du moins cette dernière orientation expliquerait assez bien les paradoxes du caractère d'Anaxarque, son indulgence complaisante pour Alexandre après le meurtre de Clitus, et, d'autre part, son fier courage au milieu d'un supplice atroce. La seule sagesse n'était-elle pas, selon lui, de *savoir mesurer l'opportunité*? Nos sentiments ressemblent à un décor de théâtre ou aux illusions du délire : s'en convaincre donne le bonheur plus sûrement que la science. Ainsi le Sage est l'homme supérieur à toutes les circonstances, un juge souverain de toutes les situations, toujours heureux par cela même. Cette conception ne différerait peut-être pas de ce qu'on trouve chez d'autres philosophes de ce temps, si Anaxarque n'avait été dans l'Inde le témoin de la vivante impassibilité de ces fakirs, que les Grecs appelaient *Mages* ou *Gymnosophistes* : l'un d'eux, surnommé Calanos, avait, du haut de son bûcher, donné à l'armée le spectacle d'une mort volontaire, supportée sans faiblesse. Il ne paraît pas douteux que ces exemples et la familiarité d'Anaxarque aient exercé sur la pensée de Pyrrhon une profonde influence.

Comme Socrate, Pyrrhon n'avait rien écrit : on ne connaît donc sa personnalité et sa doctrine que par des témoignages. Il y a tout d'abord les écrits issus de l'école. Mais ceux de Sextus Empiricus (vers 180-210), postérieurs à Pyrrhon de quatre siècles, viennent au terme d'une évolution complexe de la doctrine originale. Ils doivent cependant beaucoup à Timon de Phlionte (315 ?-225 ?) ou le *Sillographe*. Or celui-ci, après une jeunesse aventureuse, avait d'abord passé par l'école de

(1) LXVIII, ch. 59. — (2) *Ibid.*, ch. 58.

Mégare et vécu enfin, à Élis même, auprès de Pyrrhon déjà vieux. C'est à exalter le maître et la doctrine, aux dépens du reste des philosophes et des philosophies, qu'il a consacré une bonne part de sa production littéraire : ses poèmes, *les Silles*, en trois livres, et *les Images*, avec un dialogue en prose dont le titre, *Python*, est peut être un jeu de mots. C'est à cette source qu'ont puisé les témoins ultérieurs : Antigone de Caryste, de peu d'années postérieur à Timon, pour ses vies de Pyrrhon et de Timon, largement utilisées par Diogène Laërce; Aristoclès de Messène, pour un exposé précis et clair de la doctrine (1) ; enfin Sextus Empiricus. Quant à Cicéron, qui en Pyrrhon ne voit qu'un moraliste, il en parle d'après Antiochus d'Ascalon et d'après les Néo-Académiques, le premier, peu fait pour comprendre l'originalité de la pensée spéculative de Pyrrhon, les autres, intéressés à la dissimuler.

Des écrits pyrrhoniens de Timon il nous reste malheureusement à peine cent cinquante vers, dans lesquels on sent l'imitation de Xénophane, avec une verve plus brutale et parfois aussi la même noblesse d'accent. Dans les *Images*, Timon dénonçait la tyrannie des apparences, la vanité des distinctions entre le bien et le mal (2); il demandait à Pyrrhon de lui révéler son secret : *Comment, n'étant qu'un homme, mènes-tu dans le calme la vie la plus aisée, indifférent à tout..., sans céder jamais au tourbillon d'une sagesse au doux parler?* Seul, il est le Dieu-soleil qui guide l'humanité. Et Pyrrhon prononçait *la parole de vérité*, celle qui dit *l'éternelle nature du divin et du bon*, qui est la *règle droite* de *la vie la plus égale* (3). Les *Silles* commençaient (4) par un combat homérique des philosophes, tous frappés d'un mal commun, une *logo-diarrhée*, qui dégénère en *logomachie*. L'armée des Dogmatiques est mise en déroute. Arcésilas s'en attribue l'honneur; mais le vrai vainqueur, c'est Pyrrhon, l'*invincible*, dont

(1) Cf. LXVI, p. 175-181. — (2) *Ibid.*, fr. 69-70. — (3) Fr. 67, 68, 63 sq.
(4) D'après la reconstitution de Diels, *Ibid.*, 182-184.

l'esprit n'est pourtant pas troublé par les *fumées* de l'orgueil (ἄτυφος), et qui a allégé ses semblables du lourd fardeau des *affections* subjectives et des *conventions illusoires* (1). Puis le thème changeait : c'était, dans le grand vivier de l'Académie, le va-et-vient d'une bande de poissons, avec Platon à l'avant-garde. Le plus gros de tous est Pyrrhon : c'est auprès de lui, de Ménédème, de Diodore, que s'abrite Arcésilas quand les pêcheurs (les Stoïciens) jettent leur filet (2). Au second livre, on assistait à une *Nekyia* de philosophes. Parmi les ombres évoquées, Timon ne ménageait que celles des Éléates, mais surtout de Xénophane : *O vieillard*, disait celui-ci à Pyrrhon, *comment, par où as-tu trouvé à t'évader de l'esclavage des opinions et de la creuse pensée des savants... ? Il ne t'importait guère, à toi, de savoir quels vents soufflent sur l'Hellade, ni quelle est l'origine et la fin de toutes choses !* (3).

En rapprochant des autres témoignages ces indications empruntées à Timon, on peut se faire une image assez cohérente de la personnalité de Pyrrhon. Tout d'abord il a voulu être un Socratique, mais le plus robuste enfant de la famille et la plus forte image de l'ancêtre. Seul, il s'est affranchi des séductions d'une prétendue sagesse, il a secoué le joug des impressions individuelles et celui des préjugés. Ni nos sensations, en effet, ni nos jugements ne peuvent dire vrai, non plus que se tromper : tout est *également indifférent, équilibré, indécis*. Il sera donc *sans opinion*, *sans penchant*, *sans vaine agitation* d'esprit : *pas plus ceci que cela* (οὐδὲν μᾶλλον), aussi bien oui que non, ou plutôt ni oui ni non. La *suspension* du jugement (ἐποχή) conduit enfin à *se taire* (ἀφασία) (4). Si Pyrrhon n'écrit pas, c'est qu'il n'a pas la vanité de vouloir dire son mot dans les disputes des philosophes : il triomphe de leurs arguties, parce qu'il plane au-dessus d'elles. Cette indifférence spéculative est le principe de l'indifférence pratique.

(1) Fr. 9. — (2) Fr. 30-32. — (3) Fr. 48.
(4) Cf. ARISTOCLÈS et D. L., dans XIV, n. 446, 449, 451.

Les gestes de la vie ordinaire sont sans importance : Pyrrhon soigne son porc, vend au marché sa volaille et ses cochons de lait ; il ne refuse pas d'être grand-prêtre de sa cité. Il a la coquetterie de l'humilité et de la *douceur* (πραότης) : s'en va-t-on pendant qu'il parle, il n'y prend garde ; il est indulgent aux hommes, parce qu'il sait que rien n'est en soi noble ou honteux, juste ou injuste, mais tantôt l'un, tantôt l'autre. De même, son *impassibilité* (ἀπάθεια) veut être totale : entre la maladie et la santé il ne distingue pas ; il supporte sans sourciller une cruelle opération. A la différence du Cyrénaïque, il ne savoure même pas la jouissance, car l'idéal du Sage c'est, pour lui, de *dépouiller complètement l'homme* ; c'est *l'équilibre* parfait d'une âme *que rien ne peut troubler* (ἀταραξία). Voilà ce que Timon appelle la *règle* de la vie et l'*essence* du bon et du divin. Ainsi il n'y a qu'une vérité, c'est que, dans l'ordre des sensations et des opinions, tout est indifférent, et que rien ne vaut absolument, sinon la *quiétude* de l'esprit. Au reste, cette *lutte contre les choses*, qui doit nous libérer, Pyrrhon la prêchait bien plus d'exemple que de parole, et c'est pourquoi sans doute, nonagénaire, il meurt (vers 275) entouré du respect étonné de tous ceux qui ont été les témoins de sa vie (1). Il a transposé pour des Grecs, autant dans la spéculation que dans la pratique, l'idéal hindou de l'absolu renoncement.

On retrouvera plus tard les traces de l'action exercée par Pyrrhon (2). Le principal de ses disciples, Timon, eut-il des successeurs ? La continuité de l'école, malgré bien des obscurités, est vraisemblable (3). En tout cas, Sextus a distingué entre les *anciens* et les *nouveaux* Sceptiques : les premiers sont ceux qui ont reconnu dix *modes*, ou *tropes*, *de la suspension* du jugement ; les seconds, ceux qui n'en ont compté que cinq (4).

(1) D. L., 61 sq., 64, 66-68, 106 ; ARISTOCLÈS (dans EUS., *Pr. ev.*, XIV, 18, 4) ; CIC., *De fin.*, II, 13, 43 et *Acad.*, II, 42, 130.
(2) Voir l'*Épicurisme*. — (3) D. L., fin du livre IX.
(4) *P. Hypotyp. pyrrhon.*, I, 36 et 164.

Or, de ce point de vue, le représentant de l'ancien Scepticisme est Énésidème de Cnosse, celui du nouveau est Agrippa. Pour ce dernier, c'est merveille que son nom ait survécu : Diogène Laërce ne le nomme qu'en passant (1) et ne le fait pas figurer dans son catalogue; Sextus n'en parle jamais; nous ne savons absolument rien de lui. Quant à Énésidème, tout ce qu'on nous en dit, c'est qu'il avait enseigné à Alexandrie et dédié à L. Tubéron ses *Discours pyrrhoniens*. Mais de quel Tubéron s'agit-il ? Faute de le savoir, on doit se borner à dire que la date d'Enésidème est indécise entre le début du Ier siècle avant Jésus-Christ et la fin du suivant. Parmi les autres Sceptiques, trois noms émergent, et ce sont des noms de médecins : Ménodote de Nicomédie, connu surtout par les attaques de Galien, Sextus Empiricus et son élève Saturninus, qui se placent entre 150 et 250 après Jésus-Christ. Les *Hypotyposes* (ou esquisses) *pyrrhoniennes* de Sextus sont un exposé remarquablement lucide (trois livres) de la doctrine sceptique. Beaucoup plus étendu est l'ouvrage (2) : *Contre les dogmatiques*, logiciens, physiciens ou moralistes (cinq livres) *et contre les théoriciens*, ou professeurs de grammaire, de rhétorique, de mathématiques, etc. (six livres). La première partie, qui est une discussion des autres philosophies, est un des plus utiles monuments de l'érudition antique. En marge de la tradition sceptique, il faut encore nommer le rhéteur Favorinus d'Arles (entre 120 et 150), qui enseigna à Athènes et à Rome et fut de maître d'Aulu-Gelle.

Les dix *tropes* d'Énésidème semblent être un classement méthodique de tous les arguments qui, chez les philosophes du passé, pouvaient détourner de l'affirmation ou de la négation dogmatiques. Ce catalogue doit donc beaucoup, sans

(1) 88. De 69 à 108, Diogène Laërce traite du Scepticisme en général et non plus de Pyrrhon.

(2) Le titre habituel est *Contre les mathématiciens* (abréviation *M*) ; les livres VII-XI sont probablement les premiers.

doute, à la polémique de la Nouvelle Académie, et puise indiscrètement aussi chez tous ceux en qui le Scepticisme voulait trouver des précurseurs : Héraclite, les Éléates, Démocrite, Protagoras, Diogène d'Apollonie (1). Peut-être Énésidème ne croyait-il pas être infidèle à ses principes en considérant l'inventaire de la contradiction, dans les apparences, comme une préparation pour une conception héraclitéenne de l'universelle contradiction, dans le fond caché des choses (2). Il n'y a du moins aucune ambiguïté sur le sens des *tropes*. Il est impossible, disait le Sceptique (3), de savoir ce qu'en elles-mênes sont les choses, puisqu'elles apparaissent très différentes aux divers animaux ; aux divers hommes ; ou selon le sens qui les perçoit ; ou selon les circonstances, l'état de la santé, l'âge, etc. Ces quatre premiers *tropes* se complètent par trois autres, fondés sur les variations que la position, la distance, le milieu, la masse, déterminent dans les perceptions ; celles-ci sont donc toujours modifiées par leur combinaison avec quelque facteur autre que l'objet même ; ou simplement par la quantité de cet objet : ainsi les raclures d'une corne noire sont blanches. Le huitième *trope*, qui enveloppe tous les précédents, concerne *la relativité* : relation du sujet à l'objet, des choses ou des notions entre elles. On y peut sans inconvénient rattacher la critique de la causalité (4) : elle consiste en effet, pour l'essentiel, à nier qu'il y ait dans l'agent un pouvoir causal, toute causalité étant une relation dont le patient est lui-même un des termes. Dans le neuvième *trope*, on montre que nous ne voyons pas sous le même jour ce qui est fréquent et ce qui est rare. Le dixième, qui portait sur la diversité des jugements moraux et des coutumes, pouvait conduire à placer le bonheur dans l'*ataraxie*, ou dans cette *métriopathie* (5), qui maintient dans la *mesure*

(1) Dans le livre IX de D. L. ils précèdent Pyrrhon et Timon.
(2) *P.* I, 210. — (3) p. 36-163. D. L., 79-88.
(4) *M.* IX, 195-276 ; bons résumés VII, II, 324-327 ou CXLIII, 350-352.
(5) *P.* I, 25-30 ; III, 235 sqq.

notre *passivité* naturelle, attendu que rien de ce qui est nécessaire selon la nature ne peut être un mal.

Agrippa, si toutefois c'est bien à lui qu'en revient le mérite, ne s'est pas borné à classer avec plus de méthode les raisons du doute : il les a renforcées. Au lieu de s'attacher exclusivement à la perception sensible et au jugement moral, il envisage, plus généralement, d'une part le sensible, de l'autre l'intelligible. Or, sur l'un et sur l'autre, philosophes ou non, les hommes *n'accordent pas leurs voix* (διαφωνία). Rien d'étonnant, car toujours l'intelligible et le sensible sont respectivement *relatifs*, ou à une intelligence, ou à une sensitivité ; ils ne sont jamais saisis en eux-mêmes. Ainsi, dans le premier et le troisième *tropes* d Agrippa, viennent se fondre tous les *tropes* d'Énésidème. De plus, si, dans l'un ou l'autre de ces deux ordres, on prétend prouver quoi que ce soit, il faudra *aller à l'infini*, sans jamais rencontrer l'évidence. N'y a-t-il pas, dira le dogmatique, des principes qui s'imposent à l'évidence ? Peut-être, mais *par hypothèse* ; or votre hypothèse n'est pas plus évidente que celle qui la contredit. C'est le deuxième et le quatrième *tropes*. Le dernier est le célèbre *diallèle* : si on prétend prouver par exemple le sensible au moyen de l'intelligible, ou inversement, on prouve *l'un par l'autre* (δι'ἄλληλα) ; veut-on échapper au cercle, c'est pour retomber alors dans le progrès à l'infini (1). En résumé rien n'est évident, et pourtant rien ne se démontre : c'est, en deux *tropes* (2), la dernière rédaction de la thèse sceptique. Bref, rien n'est vrai, au sens de ce mot pour le dogmatisme ; si par hasard il se trouvait une telle vérité, on manquerait du moins d'un *signe distinctif*, ou *critérium*, qui permît de la reconnaître et de la rendre incontestable (3).

C'est au salut dans la Sagesse que visait le Scepticisme originel ; mais, peu à peu, sa dialectique a pris une signification principalement méthodologique. Aux savants dogmatiques,

(1) *P.* I, 164-172 ; D. L., 88 sq. — (2) *P.* I, 178 sq.
(3) *P.* II, 15-94 et *M.* VII, 25 à la fin (liv. I du traité *Contre les logiciens*).

qui s'imaginent que la science peut être fondée sur le syllogisme démonstratif, le Sceptique, avant Stuart Mill, montre par exemple que la majeure inductive du syllogisme suppose une énumération *complète* et dépend par conséquent de la vérité de la conclusion (1). Allègue-t-on que les choses *manifestes* (πρόδηλα) *indiquent* (ἐνδεικτικά) la nature de celles qui sont *cachées* (ἄδηλα), et en sont, à ce titre, les *signes*? C'est là, objecte le Sceptique, un cas particulier de l'illusion générale du dogmatisme : le signe est seulement un fait, qui nous en *rappelle* (ὑπομνηστικόν) un autre dont il a été autrefois le concomitant, si bien que, l'un ou l'autre de ces faits étant donné, on en peut inférer comme passé ou comme futur celui qui n'est pas actuellement donné (2). Ainsi comprise, l'étude des signes est la base d'une bonne pratique et d'une foule d'arts très utiles à la vie. Mais où il y a seulement *consécution*, les Dogmatistes cherchent une action causale, et ils bâtissent une *étiologie*. Or la recherche même de ces prétendues causes est exposée à des fautes, dont Énésidème avait, en huit *tropes* spéciaux, fait le dénombrement (3). La médecine est l'exemple privilégié de l'attitude prise à cet égard par le Sceptique. Il condamne le médecin *raisonneur* (ὁ λογικός). Le pur *empirique* lui-même n'est, à ses yeux, qu'un dogmatique à rebours, presque aussi étroit que l'autre. Quant à lui, il est *méthodique* : c'est là l'essence de son doute ; il *observe* des *concomitances* (τὰ κατάλληλα) et des *consécutions* (ἀκολουθία τηρητική), en vue de la prévision et de l'action ; mais il n'a pas l'arrogance de croire qu'ainsi il ait découvert des causes (4).

Analyse rigoureuse et infatigablement exhaustive de tous les aspects d'un problème ; habileté dialectique sans égale ; probité intraitable d'un esprit qui refuse de se duper lui-même ;

(1) *P.* II, 195-197. — (2) *Ibid.*, 97-133 ; *M.* VIII, 143-158, etc.
(3) *P.* I, 180-185. Cf. CXLIII (266 et note) et CXLV.
(4) *P.* I, 236-241 ; *M.* VIII, 288. On voit par là que Sextus désavoue lui-même l'épithète dont l'a gratifié la tradition : *l'empirique*.

hostilité résolue contre la théorie et le parti pris, quel qu'il soit; respect du fait pur, avec le souci d'en noter scrupuleusement les relations et de l'utiliser pour la pratique, voilà quelques-uns des traits par lesquels s'est, à la fin de son évolution, caractérisé le Scepticisme grec. A l'origine, sa méthode était une discipline morale, dont le but était la quiétude de la vie; par la suite, ce fut, en outre et surtout, une discipline de l'esprit scientifique. Jamais il n'a fait figure d'insurgé, ni cherché le scandale : l'humilité de son quiétisme lui fait accepter la vie comme elle est; son respect du fait le porte à traiter les faits collectifs, coutumes et lois, comme des faits naturels. En face de l'intolérance doctrinale et de la tyrannie des préjugés d'école, son attitude critique exprime un effort hardi pour rendre la science autonome, en lui demandant de s'attacher seulement à déterminer avec rigueur ses procédés techniques, en vue de la pratique utile. A cet égard, il est, comme on l'a dit justement (1), un précurseur de l'esprit positif.

(1) CXLIII, 298, 375-379.

CHAPITRE II

L'ÉPICURISME

La doctrine d'Épicure paraît avoir été une élaboration nouvelle d'idées démocritéennes et cyrénaïques, mais déjà transformées par la discipline pyrrhonienne. Le premier maître d'Épicure aurait été en effet Nausiphane de Téos. Or celui-ci avait été l'élève du démocritéen Hécatée d'Abdère, dont on dit qu'il avait entendu Pyrrhon, et peut-être l'avait-il même connu personnellement. La tradition est du moins que souvent Épicure ait cherché à s'instruire près de lui sur ce qu'avait été le vieux maître (1). D'autre part, la première fois qu'il vient à Athènes, vers sa dix-huitième année, il entend Xénocrate, et, à Samos, un autre membre de l'Académie, Pamphile. Il faut noter ces rapports avec le Platonisme, dont l'influence, même transposée, reste souvent discernable. Au surplus, toutes ses dettes envers la pensée d'autrui, Épicure les a niées avec passion, couvrant d'injures grossières ceux qu'on lui donnait pour maîtres ou pour précurseurs (2) : il a voulu que sa doctrine fût tenue pour une création radicale de son génie.

Vers 307/6, Épicure, âgé de près de trente-cinq ans, revient à Athènes et s'y établit définitivement. Bien que né à Samos, où son père, émigré athénien, était maître d'école et sa mère exorciseuse, il gardait légalement sa qualité de citoyen. Sans doute sa doctrine était-elle alors déjà fixée : pendant trois ans il avait enseigné à Colophon, à Mytilène, à Lampsaque. Il achète un enclos, y ouvre une école ; cette école, on l'appellera *le jardin*, et les Épicuriens seront *les philosophes du jardin*.

(1) **LXVIII**, ch. 62 A, 1-9. Cf. ch. 60 A, 2 3 et ch. 63 A, 3.
(2) **CXLVI**, n. 231-241.

Sur ceux qu'il y groupa autour de lui, il paraît avoir exercé un incomparable ascendant : c'était un de ces êtres exceptionnels, à qui les hommes savent gré de condescendre à se faire hommes et qui suscitent autour d'eux une enthousiaste dévotion. C'est que sa philosophie n'est pas une instruction, mais *une activité, qui par des raisons et des réflexions procure la vie heureuse* (1) ; son école est une association de frères ou d'amis qui veulent pratiquer *en commun* cette activité (συμφιλοσοφεῖν) (2) : société ouverte à quiconque veut faire son salut dans la foi nouvelle, sans distinction de culture, car il suffit de savoir lire (3), ni de race ou de condition ; les noms de Léontium et de Hêdeia rappellent que des courtisanes y ont cherché et trouvé la paix du cœur. Le courage avec lequel meurt Épicure (270), dans les cruelles souffrances de la pierre, demeure aux yeux des fidèles comme un sublime exemple. Il est devenu le dieu qui a apporté aux hommes une révélation libératrice (4). Désormais, les repas communs de l'école, le 20 de chaque mois, et au jour anniversaire de la naissance du maître, le 10 de Gamêlion (janvier-février), seront, avec plus ou moins de solennité, des célébrations religieuses et des actes d'adoration (5). On comprend donc qu'il y ait eu une orthodoxie épicurienne, et, bien que la doctrine ait admis des modifications de détail, ou, dans le cadre des principes, quelques éléments étrangers (6), il n'en est pas pour laquelle se pose moins la question de son évolution.

La diffusion de l'Épicurisme fut rapide et étendue. Chef d'une communauté quasi religieuse, Épicure adresse des épîtres aux églises de Mitylène, de Lampsaque, d'Égypte, d'Asie. De plus, l'abondante correspondance qu'il entretient avec les fidèles

(1) Sextus, *M.* XI, 169.
(2) Cic., *De fin.*, I, 20, 65 ; *Testament*, 18, 20.
(3) CXLVI, n. 117, 227 sq.
(4) Lucrèce, surtout V au début, et I, 62-79, III déb. et 1042-1044, VI déb.
(5) CXLVI, *Ind. nom.*, p. 405[b].
(6) Par ex. la théorie de l'amitié *De fin.*, I, 20, ou dans plusieurs endroits du poème de Lucrèce.

éloignés de lui a toujours un caractère catéchétique : il leur dicte une attitude sur des questions qui troublent leur conscience. Le Maître mort, le culte organisé de son souvenir, en assurant la cohésion de la secte, perpétue la doctrine et contribue à la propager. De toutes les philosophies grecques, elle paraît s'être introduite la première dans l'Italie romaine et, semble-t-il, d'abord auprès des petites gens (1). Mais, par les ressources intérieures qu'elle offre dans le désarroi et les périls de la vie politique, elle séduit aussi les grands personnages et les hommes cultivés des derniers temps de la République : L. Pison, le protecteur de Philodème, L. Manlius Torquatus, C. Velleius, C. Cassius qui fut, avec le stoïcien Brutus, l'un des meurtriers de César, C. Vibius Pansa, T. Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, etc. Une riche villa d'Herculanum nous a déjà livré les débris d'une bibliothèque épicurienne. Dès la fin du IIe siècle peut-être, le premier traité philosophique de langue latine est consacré à l'Épicurisme par C. Amafinius, avec un succès qui, en provoquant des imitations, devait étendre à toute l'Italie l'action de la doctrine (2). Vraisemblablement Lucrèce a donc seulement voulu se vanter (3) d'avoir le premier su rendre en latin le contenu technique de la physique. L'Épicurisme a conservé sa vitalité jusqu'au début du IVe siècle après Jésus-Christ. Au IIIe, la réfutation de la physique par Denys, évêque d'Alexandrie, et les âpres attaques de Lactance attestent qu'il est pour le Christianisme un redoutable rival. Il ne cessera de l'être que le jour où les Chrétiens auront avec eux le pouvoir politique (4).

Épicure avait beaucoup écrit, plus de trois cents rouleaux, dit-on : *le Canon* ou *Du critérium*, une *Physique* en 37 livres, dont il avait composé un *Grand* et un *Petit abrégé*, qui fut peut-être le modèle du Lucrèce, des traités *Sur les atomes et*

(1) V, 383[4] ; Cic. *Fin.*, II, 4, 12.
(2) Cic., *Tusc.*, IV, 3, 6 sq. ; cf. *Acad.*, I, 2, 5.
(3) V, 336. — (4) CXLVI, p. LXXV sq.

le vide, *Sur les dieux*, *De la fin*, *Des choses à rechercher ou à éviter*, *De la justice et des autres vertus*, *De la sainteté*, des écrits polémiques, des lettres, etc. De toute cette œuvre, d'une forme littéraire assez fruste, mais robuste et grave, il nous reste peu de chose : trois lettres, dont la seconde est d'une authenticité douteuse : *à Hérodote* sur la physique, *à Pythoclès* sur la météorologie, *à Ménécée* sur la morale (1) ; un recueil de *Pensées maîtresses* (κύριαι δόξαι) (2), dont on a trouvé un analogue dans un manuscrit du Vatican ; divers fragments papyrologiques ; le *Testament* d'Épicure. Notre documentation se complète par des fragments d'autres épicuriens, notamment de Métrodore et de Philodème ; par les six livres du poème de Lucrèce *De la nature des choses* ; par la *Vie d'Épicure* dans Diogène Laërce (l. X) ; par la grande inscription qu'au milieu du IIIe siècle Diogène d'Œnoanda (en Lycie) fit graver sur un portique de sa ville natale pour l'édification de tous ; enfin d'abondantes expositions, avec des traductions ou citations, chez des non épicuriens : Cicéron, Sénèque, Plutarque, etc.

Il n'est jamais trop tôt ni trop tard, disait Épicure (3), *pour avoir égard à la santé de l'âme*. C'est de là que le bonheur dépend et il est la fin de la philosophie. Donc rien de ce qui, en elle, n'y contribue pas n'est utile, et tout le reste s'estime par rapport à cette fin. Or ce qui, d'autre part, nous empêche de l'atteindre, ce sont les *opinions creuses*, dont l'âme est *troublée* et comme empoisonnée, auxquelles rien ne répond dans la nature des choses : crainte des dieux et de la mort, fausse appréciation du plaisir et de la peine. Donc, des trois parties de la philosophie : logique, physique, morale, les deux premières sont à la troisième ce que l'hygiène ou la médecine sont à la santé : des moyens, qu'il ne faut pas changer en fins.

La logique savante, par conséquent, n'intéresse pas Épicure.

(1) Respectivement désignées dans les notes par I, II, III, avec le numéro du paragraphe dans D. L., livre X.

(2) Encore dans D. L. : abréviation, κδ. — (3) III, 122.

Ce que veut être la sienne, c'est surtout une critique de la connaissance, une discrimination de ce qu'elle renferme d'incontestable à titre d'*évidence* (ἐνάργεια, *perspicuitas*, *manifestum*). On obtient ainsi les *signes* à partir desquels on pourra inférer ce qui n'est pas évident, surtout en ce qui concerne la physique. Sur cette base enfin on pourra fonder la *règle de la vie* (1). Or la source première de toutes nos idées, c'est la sensation *représentative* (φαντασία) et l'état *affectif* (πάθος), plaisir ou douleur (2), qui sont encore sensation. La sensation en effet ne peut jamais être convaincue d'erreur, ni par le raisonnement, car il provient lui-même de la sensation, ni en opposant les sensations les unes aux autres, car chacune est enfermée dans sa sphère propre (3). La représentation et l'état affectif seraient d'ailleurs inexplicables sans une *réalité* (ὑπάρχον) capable, en tant qu'agent, de les produire (4). Tout état du sujet est en effet, on le verra, partie d'un mécanisme naturel dont l'objet réel est le point de départ, et il est tel que le comporte le mouvement total. Il est donc toujours ce qu'il doit être et par suite toujours vrai, même s'il est le principe d'un faux jugement, même dans le rêve ou le délire (5). Ainsi, voilà la *certitude première* (*fides prima*), *fondement et pierre angulaire* de toute vérité : dire, comme Démocrite, que les qualités sensibles sont pure convention, contester, avec les Sceptiques, qu'il y ait une vérité, c'est vouloir *marcher la tête en bas*, ou *ébranler* gratuitement l'assise même de *notre salut* (6). Nous tenons là une *évidence* irréfragable, une première *règle*, ou *canon*, de vérité (*regula*, *norma*), un *critérium* pour discerner (*indicium*) le vrai du faux.

Mais il y a une autre évidence, et par suite un autre critère ; l'*anticipation* (πρόληψις), ou *prénotion* (Lucrèce : *notities*).

(1) Cic., *Fin.*, I, 19, 63 sq. — (2) D. L., 34.
(3) Lucr., IV, 485-499 ; D, L., 31 sq.
(4) D. L., 32. Sextus, *M.*, VII, 203-205.
(5) *Ibid.*, 208 sq. CXLVI, n. 252-254. Cf. Cic., *Ac.*, II, 25, 80.
(6) Lucr., IV, 462-479 502-512 ; Sextus, *M.*, VII, 216.

C'est une sorte de *pensée universelle qui s'est formée en nous, c'est-à-dire une remémoration de ce qui, du dehors, s'est maintes fois présenté à nous*. Si devant moi on dit « homme », « neige », « chaleur », je sais immédiatement de quoi on me parle, avant même de le percevoir ; mais je ne le saurais pas, si auparavant je n'en avais eu souvent perception (1). En grande partie machinale, sans pourtant exclure le concours de la réflexion, la transformation des sensations particulières en notions a lieu selon la *concomitance* (περίπτωσις), l'*analogie*, la *similitude* ou la *fusion*; de cette analyse nous n'avons, par malheur, gardé qu'un obscur schéma (2). Par l'étude du langage on connaîtra les notions naturelles ; car les mots, loin d'être le produit d'une convention, ou, comme pour le pur nominalisme, des titres de classe, *vides* de tout contenu réel, condensent au contraire et traduisent, en rapport avec nos moyens naturels d'expression, différemment selon les régions et les races, l'action la plus ancienne des choses sur nous, et les *notions primitives* (3). Cependant les anticipations ne vont pas seulement au-devant des choses : par l'*application de la pensée* (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, *iniectus animi*) elles semblent constituer une véritable intuition des *principes* (στοιχεῖα), démarquage empiriste de l'intuition aristotélique. Sans doute n'est-ce pas, comme l'ont dit quelques Épicuriens, un quatrième critère ; c'est du moins *un guide pour toutes nos recherches* : ainsi, nous apercevons immédiatement que rien ne vient du néant et n'y retourne; qu'il y a des corps simples et qu'ils doivent être indestructibles et indivisibles ; que les dieux, dont nous avons naturellement l'idée, ne peuvent être qu'immortels et bienheureux ; que le plaisir est le vrai bien (4), etc.

Tandis que l'évidence, sous quelque forme que la nature l'imprime en nous, ne laisse aucune place à l'erreur, celle-ci

(1) D. L., 33. CXLVI, n. 255 sq. — (2) D. L., 32.
(3) I, 37 sq., 75 *in*. D. L., 31 *in*. Cic., *Fin*., II, 2, 6.
(4) Surtout I, 38 sq., 50 ; κδ, 24. D. L., 31. Cic., *Fin*., I, 9, 30. Lucr., II, 740.

apparaît au contraire avec l'*opinion*, autrement dit avec les inférences que nous fondons sur les *données actuelles* (τὸ παρὸν ἤδη) et immédiates de l'évidence. Il y a là une véritable *interprétation de signes* (σημείωσις) : soit par rapport à l'*objet de notre attente* (τὸ πρόσμενον), « est-elle ronde, la tour que je vois là-bas ? » ; soit par rapport aux *choses cachées* (τὰ ἄδηλα), « le vide existe-t-il ? ». Or toute la sagesse, c'est de ne pas confondre l'opinion ainsi définie avec l'évidence intuitive, et de savoir *ramener* aux critères d'évidence ce qui n'est pas présentement perçu, ou ce qui ne pourrait l'être que si nos moyens de perception étaient plus puissants. Dans le premier cas, les faits pourront *confirmer* ou *infirmer* mon jugement (ἐπι- ou ἀντιμαρτύρησις), et je dois envisager à quelles conditions cela peut arriver. Dans le second cas, une confirmation par l'expérience est évidemment impossible, mais les faits peuvent contredire mon hypothèse : celle-ci sera donc vraie si rien dans les faits *ne l'infirme* (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) (1).

Il semble toutefois que cette vérification négative, si elle n'est pas rigoureusement réglée, ne puisse être qu'affaire de divination chez le Sage, et, chez les autres, de foi en une révélation. Aussi certains Épicuriens du IIe et du Ier siècle avant Jésus-Christ, Démétrius de Laconie, Zénon de Sidon notamment, avaient-ils cherché, autant qu'on en peut juger par quelques restes du traité de Philodème *Des signes et de leur interprétation*, à préciser la technique de cette méthode (2). Si intéressants qu'aient pu être ces efforts, ils ne représentent pas cependant l'ébauche d'une méthode expérimentale. L'Épicurien en effet est indifférent, par rapport aux phénomènes naturels, à la vérité de l'explication qu'on en donne. Il lui suffit que celle-ci satisfasse à quelques conditions très générales, logiques ou morales, qui seules exigent d'être précisées. Le mépris

(1) I, 50-52 ; κδ, 24, 22. LUCR., I, 423-425 ; II. 121-124 ; IV, 464-466. CIC., *Ac.*, II, 14, 45. SEXTUS, *M.* VII, 211 sq.
(2) Cf. LIII, 237-255. et CLI.

du Maître à l'égard de la culture embrasse toutes les sciences : fût-il fondé sur de vrais principes, un savoir, qui n'a que soi-même pour fin et ne sert pas à nous rendre plus heureux, est sans valeur (1). *Pour fuir la science*, écrit Épicure à un disciple, *hisse la voile la plus rapide !* (2). Sans doute l'Épicurisme, en limitant la science à l'explication mécanique des phénomènes, lui a rendu un service négatif. Mais l'originalité de son point de vue est bien plutôt dans cet étrange principe, que, dans tout le détail de la physique, *il peut en être ainsi aussi bien qu'autrement* ; que, dans ce domaine, *notre besoin de connaissance exacte* sera pleinement satisfait par une *pluralité d'explications possibles*, pourvu que, excluant toutes l'action arbitraire des dieux, elles contribuent également à nous délivrer de vaines terreurs. Sous cette condition, libre à nous de croire ce que nous voudrons sur la grandeur des astres, sur la nature et la cause réelles de leurs levers et de leurs couchers, etc. Ce qui importe, c'est de réduire ces phénomènes imposants à la proportion de notre expérience la plus familière (3). En affirmant, avec cette décision, que la conquête du salut prime le savoir, l'Épicurisme devait gagner des prosélytes ; mais il est impossible de méconnaître à quel point il est étranger au véritable esprit scientifique.

L'intérêt de la physique épicurienne est donc dans l'intention pratique (4) qui y détermine le choix des théories générales. De la nature on veut bannir les dieux ; elle ne sera donc pas une œuvre de l'esprit et une finalité ; on opte ainsi pour un matérialisme, et non pas vitaliste, mais mécaniste, celui de l'école d'Abdère. Rien ne vient du néant, car tout alors pourrait provenir de n'importe quoi ; rien ne s'anéantit non plus, car alors, depuis longtemps, il n'y aurait plus rien. La réalité est double : les corps et le vide. Le vide, c'est,

(1) Cic., *Fin.*, I, 21, 71 sq. — (2) D. L., 6.
(3) I, 78-80 ; II, *passim*. Lucr., V, 509-770 ; VI, *passim*.
(4) Cf. κδ, 11.

ou l'absence de tout corps, l'*espace* où il n'y a rien (ἡ χώρα), ou l'étendue où prend *place* un corps (ὁ τόπος). A l'inverse du vide, le corps est ce qui agit ou pâtit. Parmi ses modes, il y en a sans lesquels il n'y aurait pas de corps : les trois dimensions, la *résistance* (ἀντιτυπία), etc., bref *ce qui résulte de* la corporéité même et y est *lié* (συμβεβηκότα, *coniuncta*) ; et d'autres qui en sont des *accidents éventuels* (συμπτώματα, *eventa*). Or ceux-ci sont toujours relatifs à la perception, et ils appartiennent au corps en tant que celui-ci est un *composé*, un *agrégat* sensible. Mais les composés supposent des simples, et, en vertu du principe fondamental, ces simples seront indestructibles et irréductibles : ce sont les atomes, ou les *corps premiers* (1).

Ce qui doit toutefois être surtout mis en lumière, ce sont les points critiques sur lesquels Épicure, issu de Démocrite, prend position contre celui-ci. Tout d'abord, il donne à l'atome une pesanteur essentielle, et en cela il semble bien être original. Les atomes se meuvent donc de haut en bas, ce qui se rapporte, non, bien entendu, au vide infini, mais seulement à l'orientation relative de leur mouvement (2). En second lieu, les figures des atomes sont en nombre, non pas infini, mais fini, quoique innombrable pour nous. Insécable en fait, l'atome, étendue figurée, est divisible en droit ; pour réaliser un nombre infini de figures il faudrait accroître sans fin le nombre de ces parties d'étendue ; ainsi, les atomes deviendraient enfin assez grands pour être perçus. En outre, du nombre infini des figures résulterait dans la nature une infinie variété, négation de tout ordre stable. Or les faits démentent ces deux conséquences de l'hypothèse (3). Enfin, l'existence d'agrégats d'atomes et d'un système de ces agrégats, notre monde, serait inexplicable, si les atomes devaient toujours descendre parallèlement, et, dans un milieu de résistance nulle, tous avec une même vitesse

(1) I, 38-41, 68, 70 sq. LUCR., I, 146-634. Cf. SEXT., *M.*, X, 2.
(2) I, 43 sq., 60. LUCR., II, 184-215. CIC., *Fin.*, I, 6, 17-19 *et saep.* Cf. p 137
(3) I, 42 fin. LUCR., II, 478-521.

infinie, l'hypothèse d'une chute oblique des graves étant d'autre part démentie par les faits. De même, la spontanéité des actions chez les animaux et chez l'homme contredit l'hypothèse d'une telle détermination des mouvements et de leur enchaînement *fatal*. Il faut donc, pour ces deux raisons, supposer que les atomes possèdent, outre la gravité, une seconde cause de mouvement, une aptitude, entièrement indéterminée, à *s'écarter* spontanément, mais *infiniment peu*, de la verticale de chute : c'est la *déclinaison* (παρέγκλισις, *clinamen*) (1).

Ainsi, dans le vide infini, tombent des atomes, en nombre infini pour chaque sorte de figure. En vertu de l'indétermination essentielle de la déclinaison, la rencontre de deux d'entre eux est un pur hasard. Si petit que soit l'agrégat ainsi formé, il oppose néanmoins une barrière à la chute des autres : les plus lourds se fixent, les plus légers rebondissent par l'effet du choc, une rotation s'établit ; c'est le premier noyau d'un monde, comme *muré* d'éther brûlant (2). De même se constituent d'autres mondes, pareillement limités, *en nombre infini*. Or, dans ce troisième infini qu'est l'éternité du temps écoulé, toutes les possibilités de rencontre et de combinaison ont pu se réaliser (ce qui légitime la méthode des explications multiples), jusqu'à ce que, par le jeu même du hasard, fût obtenue celle qui a été capable de se maintenir et de se développer (3). Le normal et le bien sont donc un résultat des combinaisons contingentes, et non leur raison d'être : l'ordre naturel de la causalité ne peut être *renversé* sans absurdité ; n'y a pas de cause finale (4).

Du reste, même si notre monde se révélait plus bienveillant à l'homme, il n'en contiendrait pas moins, du fait qu'il est un composé, le principe de sa décomposition et de sa ruine. On

(1) Lucr., II, 216-293 ; cf. Cic., *Fin.*, I, 6, 18 sq. ; *De fato*, 10, 22 ; *N. D.*, I, 25, 69 ; Diog. Œno., fr. 33 W, et d'autres textes CXLVI, n. 281.
(2) Par ex. Lucr., V, 454-459.
(3) Par. ex. Lucr., I, 1021-1037 ; II, 1048-1076.
(4) Lucr., IV, 823-857.

ne peut donc le tenir, non plus qu'aucun autre, pour une œuvre divine (1). Aussi, pour soustraire les dieux à des risques inévitables de destruction, Épicure les loge-t-il (curieuse, adaptation de la théologie d'Aristote) dans les *intervalles des mondes* (μετακόσμια, *intermundia*).

L'affirmation de leur existence n'est pas de sa part une concession prudente à l'opinion publique, au même titre que, chez cet adversaire de la superstition *impie*, le conseil de participer aux cérémonies religieuses. La réalité des dieux s'intègre en effet très clairement dans la doctrine. D'abord, ils sont l'objet d'une *prénotion* commune à toute l'humanité, et une prénotion suppose l'action d'une réalité. Ensuite, ils répondent à l'intuition que nous avons d'une *existence immortelle et bienheureuse* (2). On y trouve même l'application principale d'une loi qui joue un grand rôle dans la physique épicurienne : la loi de *compensation* ou d'*équilibre* (ἰσονομία, *aequilibritas, aequalis tributio*), en vertu de laquelle l'existence mortelle et douloureuse doit avoir dans l'ensemble de la nature son contrepoids, et, d'une façon générale, toute chose être contrebalancée par son opposé (3). Ce qu'il y a de plus beau en nous donne une image de leur nature ; leur corps est un *quasi-corps,* un corps *saint* ou « glorieux ». Agrégats composés des plus subtils atomes, ils échappent pourtant à la limitation de l'individualité concrète : ils sont comme des *silhouettes* en perpétuel mouvement et infinies en nombre (4).

La crainte de la mort étant, avec la crainte des dieux, le principal obstacle à la paix intérieure, il importe de savoir ce qu'est la vie. Un être est vivant quand l'agrégat d'atomes, qui constitue son corps, est tel qu'*il serve de maison* à un autre

(1) Lucr., V, 146-234. Cf. **CXLVI**, n. 367-383.

(2) III, 123 sq. Lucr., VI, 68-79 et V, 1198-1203. Cf. Cic., *N. D.*, I fin et **CXLVI**. n. 12, 13, 387.

(3) Cic., *N. D.*, I, 19, 50. Lucr., II, 569-580.

(4) κδ. 1 et Sch. Lucr., V, 146-155, 1161 sqq. et *al.* Cic., *N. D.*, I, 18 et 19; *Div.*, II, 17, 40. Cf. **CXLVI**, n. 352-366.

agrégat d'atomes, qui est son âme. Tant que l'être vit, ces deux agrégats sont en corrélation et interaction constantes. Mais, quand le corps enveloppant se désagrège gravement, le corps enveloppé devient libre, et, comme il ne devait sa cohésion qu'à son inclusion dans l'autre, il se dissipe, et les atomes qui le composaient se séparent. La mort par conséquent *n'est rien qui nous concerne*; car, une fois l'âme sortie du corps, nous cessons de sentir : l'illusion d'une vie future s'évanouit. Le composé-âme a d'ailleurs une double fonction : il répand la vie dans l'organisme; puis, en tant qu'il siège dans le cœur, il est le principe du sentiment, de la pensée et de la volonté. Les éléments de sa composition, qui rendent possible la fonction organique ou *non pensante* (τὸ ἄλογον, *anima* au sens étroit), sont très ténus et très mobiles, *ignés* (*calor, vapor*), *aériens*, et enfin de la nature du *souffle* (*aura*). A la fonction proprement psychique ou *pensante* (τὸ λογικόν, *animus, mens*) correspondent des atomes d'une subtilité plus grande encore, ceux-là même sans doute dont sont faits les dieux, et qui sont sans équivalent dans notre expérience : aussi ce quatrième élément reste-t-il *anonyme*. La première fonction, on l'a indiqué, est condition de l'autre; mais l'*âme de l'âme* garde assez d'indépendance pour pouvoir être heureuse, tandis que l'âme organique souffre avec le corps auquel elle est mêlée (1).

Au reste, des processus purement mécaniques y rendront compte de la sensation et de la pensée ainsi que de la volonté. Toute chose réelle *émet* en effet sans arrêt des *simulacres* (εἴδωλα), sortes d'enveloppes creuses qui en retiennent la structure générale et les qualités, soit superficielles comme la couleur, soit capables, comme l'odeur, de monter vers la surface. Ces miniatures proportionnées des objets se meuvent avec une extrême rapidité; reçues par les sensoria, elles pénètrent jusqu'au cœur, où elles produisent la sensation. Il

(1) I, 63-68 ; III 124 sq.; κδ, 2. LUCR., III en entier.

en flotte dans l'air un nombre infini, qui ne proviennent pas seulement de ce qui tombe sous nos sens, mais aussi d'objets, ou qui n'existent plus, ou qui sont hors de leur portée, soit actuellement, soit par nature comme les dieux : ainsi se forment toutes les images, les fantômes du rêve et du délire, et ces apparitions qui ont donné naissance à la prénotion des dieux. Enfin, dans leur long trajet, ces fragiles pellicules atomiques sont sujettes à s'altérer, ou encore à se fondre plus ou moins complètement avec d'autres : c'est de la sorte que, avant de me parvenir, le simulacre de la tour carrée arrondit ses angles, ou que se forme l'image des animaux fabuleux, chimères, centaures, etc., qui n'ont jamais existé. Par là se trouve expliquée et confirmée la valeur absolue du critère de la sensation (1). Quant à la volonté, son opération est analogue. Le simulacre d'un objet de désir ou d'aversion, celui du sujet dans telle de ses actions ou de ses manières d'être, sont-ils présents, ils meuvent l'âme pensante, qui à son tour meut l'âme organique ; le mouvement musculaire est, en conséquence, provoqué ou, au contraire, arrêté. Épicure, en reprenant à sa façon la thèse d'Aristote sur l'indétermination logique des futurs contingents, en nous attribuant une *indépendance personnelle* (τὸ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον), ne conçoit donc nullement la liberté au sens spirituel, et comme quelque chose de la conscience. Elle est, dans notre organisation, l'effet de la contingence de la déclinaison atomique. Mais c'est assez, à ses yeux, pour que le simulacre du bonheur de la quiétude puisse agir sur l'âme et déterminer dans le corps, on le verra, les mouvements ou les inhibitions convenables (2).

Sur l'apparition des vivants à partir de la terre mère et nourrice, il n'y a dans l'Épicurisme aucune idée d'importance, qui n'ait déjà été rencontrée chez Empédocle ou chez Démo-

(1) I, 46-53. LUCR., IV, 26-268, 722-822, 962-1036, etc.

(2) III, 133 sq. LUCR., IV, 877-906 ; II, 251-293. CIC., *De fato*, 10, 21 ; 16, 37 ; *Ac.*, II, 30, 97 ; *N. D.*, I, 25, 70.

crite. Le transformisme qu'on a cru parfois y découvrir ne concerne que la période des tâtonnements, celle où la nature, cherchant à l'aventure une combinaison viable, essaie des réussites. Mais, dès que cette combinaison est enfin sortie des jeux multipliés du hasard, alors *les pactes de la nature* (*fœdera naturae*) sont définitivement signés : les caractères spécifiques sont fixés et se reproduisent invariablement, jusqu'à ce que l'espèce vieillie meure avec le monde auquel elle appartient (1). Un autre problème d'origine préoccupait cependant depuis longtemps les esprits, celui de la préhistoire de l'humanité. Hécatée d'Abdère avait écrit sur les Hyperboréens et les Égyptiens, et peut-être est-ce de lui (2) que vient indirectement ce que dit Lucrèce de la vie des premiers hommes et de l'invention des arts, par lesquels l'homme a cherché peu à peu à préserver son existence ou à la charmer : le langage, la vie sociale fondée sur le contrat et, plus tard, l'organisation politique, la production du feu et le travail du métal, la culture du sol et le dressage des animaux utiles, le tissage des vêtements, l'habitation, la division du temps, l'écriture, la musique, la poésie. Épicure avait lui-même défini, à propos de l'invention du langage, les conditions du progrès technique : la nature *extérieure* fait *pression* sur nous, et son action, après que la *réflexion* s'y est appliquée, engendre avec le temps nos inventions (3). Ce progrès pourtant, au moins chez Lucrèce, n'est pas vraiment un progrès. C'est un remède à des maux réels : une nature moins clémente, un pouvoir de résistance diminué. Mais les maux qu'il a engendrés : la religion, les guerres, etc., sont plus nombreux et plus grands que ceux auxquels étaient exposés les hommes primitifs, dans

(1) LUCR., I, 584-598 ; II, 865-901 ; V, 780-4.29

(2) Il existe une concordance générale entre la description de Lucrèce et celle de Diodore de Sicile (*Bibl. hist.*, I, 7 sq.). Cf. K. REINHARDT, *Hekataios v. Abdera u. Demokritos* (*Hermes*, 47, 1912).

(3) I, 75 sq. DIOG. ŒN., fr. 10, W. LUCR., V, 925 à la fin.

l'état primitif du monde (1). Les prétendus bienfaits de la civilisation sont donc autant de périls pour la sagesse, et celle-ci consiste à se rapprocher de l'état de nature.

L'éthique épicurienne cherche en effet son fondement dans la nature : la *canonique* et la physique n'ont d'autre objet que de lui permettre de l'y découvrir à coup sûr. Or on voit que tous les vivants, tant qu'ils obéissent à leurs tendances naturelles, recherchent le plaisir comme leur bien : il est *le commencement et la fin de la vie heureuse;* étant *le principe pour nous de toute préférence et de toute aversion,* il est aussi le suprême critère affectif auquel se réfèrent tous nos jugements sur notre bien. Mais d'autre part *nous n'avons un besoin de plaisir, que quand le plaisir est absent et que nous en souffrons ; mais, quand nous ne souffrons pas, le plaisir ne nous manque plus.* C'est pourquoi *le terme de la grandeur dans les plaisirs*, ou leur maximum, c'est *l'élimination de toute la souffrance* : là où est le plaisir, et tant qu'il existe, ni la souffrance ni la tristesse ne peuvent coexister (2). Or c'est ce qu'on oublie, quand, avec les Cyrénaïques, on définit le plaisir par le mouvement. Sans doute, *dans le mouvement en train de s'accomplir, se manifestent une joie et une satisfaction* : ainsi, quand on est en train d'étancher sa soif. Mais le vrai plaisir est de n'avoir plus soif : le but du mouvement est alors atteint. Ainsi la réalité du plaisir n'existe que dans le *plaisir stabilisé* (ἡδονὴ καταστηματική, *voluptas in stabilitate*) ; elle n'est pas dans le *plaisir en mouvement* (ἡδονὴ ἐν κινήσει, *voluptas in motu*), qui est seulement l'autre en devenir (3). De cette distinction découle une conséquence pratique très importante. Toutes les fois en effet que, parvenus au terme du mouvement qui prépare notre plaisir, nous prétendons pro-

(1) Cf. L. Robin, *Sur la conception épicurienne du progrès* (*R. de Métaph. et de Mor.*, 23, 1916).

(2) III, 128 sq. κδ, 3. Cf. Cic., *Fin.*, II, 3, 9.

(3) CXLVI, n. 1 et 2. Cic., *Fin.*, *loc. cit.* et 5, 16. Cf. *supra*, p. 314.

longer ce mouvement, nous reculons véritablement la réalisation définitive de notre plaisir. Nous le *varions* sans doute (ποικίλλειν), en perpétuant ainsi les *chatouillements* de la sensibilité (γαργαλισμοί, *titillationes*). Mais ces fioritures, où les hommes se complaisent, ne l'accroissent pas, puisqu'elles ne satisfont pas davantage le besoin dont nous souffrions. Or le plaisir est l'élimination de ce besoin, rien d'autre et rien de plus. L'*absence de peine* (ἀπονία, *vacuitas doloris, indolentia*), voilà donc le plaisir parfait et achevé : ce n'est pas un état de passage entre la douleur passée et le plaisir futur; c'est un terme positif; il faut savoir s'y arrêter et s'y fixer (1).

En outre, puisque le corps et l'âme sont deux agrégats distincts, mais qu'une partie de l'âme confère au corps la sensibilité, tandis que l'autre en est relativement indépendante, il est légitime de distinguer des plaisirs du corps et des plaisirs de l'âme, c'est-à-dire de l'âme pensante. Il importe toutefois de ne pas se méprendre sur cette distinction. Les plaisirs du corps ne sont pas seulement les plaisirs en mouvement, car ils consistent au contraire dans un *équilibre stable de la chair* : c'est, au sens étroit, l'*absence de douleur*. L'âme pensante, d'autre part, ne saurait obtenir l'*absence de trouble*, l'*ataraxie* proprement dite, sans avoir connu la jouissance des mouvements intérieurs qui préparent ce calme définitif (2). De plus, les plaisirs de l'âme ne sont pas qualitativement supérieurs à ceux du corps, car tous les plaisirs se valent : qu'aurions-nous à reprocher aux *débauchés*, disait Épicure, si leurs plaisirs étaient capables de les rassasier, s'ils les délivraient des craintes qui troublent l'âme, s'ils étaient purs de ce qui est le seul mal, la douleur (3)? Par contre, chacune des deux sortes de plaisirs a sa fonction propre. Ceux du corps sont fondamentaux, Épicure le proclamait sans feinte au grand scandale

(1) κδ, 18. Cic., *Fin.* I, 11 ; II, 3, 9 sq. ; *N. D.* I, 40, 113. CXLVI, n. 411.
(2) *Ibid.*, n. 68, 424-428 ; III, 131 fin ; cf. 128. Sén., *Ep.*, 66, 45.
(3) κδ, 10. Cf. Cic., *Fin.*, II, 7, 21.

de ses adversaires : *Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre* (1). Mais *la chair est ainsi faite que, pour elle, les limites du plaisir sont infinies, et il lui plairait qu'il durât à l'infini*. Il faut donc que l'âme lui fixe ses bornes *par la réflexion* ; car *elle sait que le plaisir est aussi grand dans un temps fini que dans un temps infini, et qu'on n'a pas besoin d'un temps infini pour être heureux* (2). Elle mesure aussi les douleurs du corps : sont-elles chroniques, elles ne sont pas très fortes puisque je continue de vivre, et, dans une infirmité incurable comme la cécité, l'âme trouve encore quelque jouissance ; sont-elles intenses, elles ne peuvent durer longtemps, ou bien la mort m'en délivrera bientôt (3). Enfin, grâce au pouvoir personnel qui est en moi, je puis appeler à mon aide tant d'images de mes joies antérieures qu'elles *écarteront* mes douleurs présentes, les contraindront *à la retraite*, au point que je ne les sentirai même plus : *C'est une heureuse journée que je passe, et c'est la dernière de ma vie*, écrivait Épicure au milieu des affreuses souffrances dont il allait mourir ; car à toutes ces souffrances *faisait front le contentement calme de mon âme, appliquée au souvenir de nos entretiens passés* (4). Attitude hautaine, qui a des analogues, mais que l'Épicurisme seul a tenté de rattacher aux conditions mêmes de l'expérience.

Laissant dans l'ombre cet aspect de la doctrine, les détracteurs d'Épicure insistaient au contraire sur son apologie du plaisir, dont la signification prêtait à une équivoque facile. *Lorsque nous disons que le plaisir est notre fin*, leur répondait Épicure, *ce ne sont pas les plaisirs des débauchés... que nous envisageons...* (5). Il existe en effet une règle, issue de la réflexion de l'esprit qui calcule la *richesse* de plaisir virtuel

(1) **CXLVI**, n. 67, 409. — (2) III, 126 ; κδ, 19 sq. (Cf. **CXLVI**, p. 397).
(3) III, 133 ; κδ, 4 ; cf. **CXLVI**, p. 395 et n. 446 sq., 503.
(4) **CXLVI**, n. 138 (cf.) n. 601. Cic., *Tusc.*, II, 7, 17 ; III, 15, 33. Sen., *Ep.*, 9, 3.
(5) III, 131.

qu'il y a dans nos douleurs aussi bien que dans nos plaisirs, leur *quantité*, et non leur qualité : *C'est justement parce que le plaisir est le bien premier et naturel, que nous ne recherchons pas tout plaisir ; mais il arrive au contraire que nous passons par-dessus nombre de plaisirs, quand une quantité supérieure de déplaisir doit s'ensuivre pour nous ; nombre de douleurs d'autre part l'emportent dans notre opinion sur les plaisirs, quand un plus grand plaisir en sera pour nous la conséquence... Ainsi tout plaisir, en vertu de sa nature propre, est un bien, et pourtant tout plaisir n'est pas à rechercher ; de même toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas faite pour être toujours évitée.* Ce qui est prescrit, c'est donc une *mensuration comparative* (συμμέτρησις), dont l'unité est le plaisir, et dont les exigences strictes de la nature constituent l'étalon. Or, parmi nos désirs et parmi nos aversions, il en est dont l'objet est en dehors de ces exigences. Aussi Épicure divisait-il en trois classes les désirs (et corrélativement les aversions) : ceux qui ne sont *ni naturels ni nécessaires*, d'obtenir des honneurs par exemple ; ceux qui sont *naturels sans être nécessaires*, comme de tout raffinement par lequel est *varié*, sans être accru, un plaisir naturel : *Envoie-moi*, écrivait Épicure dans ce sens à un ami, *un petit pot de caillé, que je puisse faire bombance quand j'en aurai envie* ; enfin, ceux qui sont à la fois *naturels et nécessaires*, ainsi de manger à sa faim et de boire à sa soif, ce qui peut se faire avec *du pain noir* et *de l'eau*. On fera bien de ne jamais céder aux premiers ; aux seconds on n'obéira que par exception, car c'est leur rareté même qui en fait le prix ; quant aux derniers ils sont les plus faciles à satisfaire, et toujours *à notre portée* (εὐπόριστοι, *parabiles*) : *Grâces soient rendues*, disait le Maître, *à la bienheureuse Nature, d'avoir mis à notre portée les choses qui sont nécessaires, tandis que celles qui ne sont pas aisément à notre portée sont celles qui ne sont pas nécessaires !* Se tenir *dans les limites de la nature*, c'est avoir

sa *suffisance* (αὐτάρκεια), et c'est *le comble de la richesse* (1).

Toutes les vertus traditionnelles, tempérance, courage ou force d'âme (2), prudence, trouvent donc leur place dans la conception épicurienne de la conduite individuelle. Mais aucune d'elles n'a de valeur que par rapport au plaisir : *Je crache sur la moralité* (τὸ καλόν), disait Épicure (3), *et sur les creuses admirations qu'on lui décerne, quand la moralité ne produit aucun plaisir !* De toutes les vertus ainsi comprises, la plus fondamentale, peut-être même la seule, c'est la *prudence* (φρόνησις); le discernement des vrais plaisirs est en effet l'œuvre de la réflexion. Ce ne sont donc pas les jouissances sensuelles infinies qui engendrent la vie agréable, *mais c'est un sobre calcul, appliqué à connaître les raisons de tout choix et de toute aversion, et à chasser les opinions d'où provient en majeure partie le trouble qui saisit les âmes.* La prudence enseigne en effet qu'*il est impossible de vivre agréablement, si on ne vit d'une façon réfléchie, morale et juste, ni de vivre d'une façon réfléchie, morale et juste, si on ne vit agréablement* (4). Épicure va même jusqu'à dire qu'elle vaut par soi et indépendamment du succès, car celui-ci est parfois dû à la fortune (5). Si raffiné que fût cet égoïsme, il conduisait pourtant à des théories dont la brutalité révoltait. Ainsi, dans cette mutuelle renonciation qui fonde la société et la justice, chacun des contractants n'a en vue que son propre intérêt : l'injustice est donc un mal seulement parce que, à violer cet engagement de ne pas se nuire réciproquement, il y a plus à perdre qu'à gagner. Au surplus, l'acte injuste fût-il *dix mille fois secret* et pratiquement assuré de l'impunité, l'âme de l'agent n'en est pas moins empoisonnée par la terreur du châti-

(1) III, 129-132 ; κδ, 15 et 29. Cic., *Fin.*, I, 13, 44 sq. Lucr., V, 1116-1118. Cf. CXLVI, n. 181 sq., 456, 468-477, 602.

(2) Cic., *Fin.*, I, 14, 47 sq. ; 15, 49 et CXLVI, p. 269, note à l. 19.

(3) *Ibid.*, n. 512 ; cf. n. 504, 506.

(4) III, 132 ; cf. κδ, 5 et Cic., *Fin.*, I, 18 *in.*

(5) III, 135 ; cf. κδ, 16.

ment final (1). Quant à l'amitié, ce qui en fait le prix, c'est qu'elle est nécessaire à la sécurité et à l'agrément de la vie ; on s'aime donc soi-même, non son ami. Cette thèse faisant scandale, quelques Épicuriens y apportèrent des tempéraments. Mon ami, disaient les uns, est un autre moi-même : il n'est donc pas le moyen de mon bonheur, il en est un élément. Dans l'amitié, disaient plus subtilement certains autres dont Stuart Mill s'est peut-être souvenu, il y a un désintéressement réel, car, avec l'habitude, le mobile égoïste initial a fini par être oublié (2).

Bien que, dans la pratique, cette conception de la vie fût exposée à nombre de difficultés et d'inconséquences, par exemple sur la question des relations de famille (3), il semble cependant que de ce qui précède se dégage une figure assez nette du Sage épicurien. Deux traits paradoxaux doivent être tout d'abord signalés. Ce Sage est un ascète ; il soumet en effet le plaisir de la chair à une discipline rigoureuse ; il le réduit au minimum, sous prétexte, il est vrai, de ne pas le compromettre ; il demande à une méditation, qui le transporte hors de l'actuel, le moyen de faire reculer la souffrance. En second lieu, c'est un cénobite, car il n'y a de société pour lui que des hommes qui se sont réunis pour faire en commun leur salut. *Vivez caché*, prescrit-il (4), et il s'est lui-même retiré du monde. Il n'est pas lié par les lois : ce sont les méchants que celles-ci engagent envers lui. A moins que l'intérêt de sa propre sauvegarde ne l'y oblige, il s'abstient des affaires publiques, et il raille ceux qui à l'intérêt de leur pays ont sacrifié *la couronne de l'ataraxie* (5). C'est enfin un guérisseur spirituel : contre les quatre erreurs qui corrompent la vie, sur les dieux, sur la mort, sur les plai-

(1) κδ, 31-38. Cf. Cic., *Fin.*, I 16 ; II, 16, 53 sq. et **CXLVI**, n. 523, 531.
(2) Cic., *Fin.*, I, 20 ; II, 24-26.
(3) A cette difficulté et à d'autres semblables était consacré le livre des διαπορίαι, *Incertitudes*. Cf. **CXLVI**, n. 18-20. Les préoccupations familiales que révèle le *Testament* peuvent se rapporter à la vie spirituelle.
(4) **CXLVI**, n. 551.
(5) *Ibid.*, n. 187, 530, 556, 559 sq.

sirs, sur la douleur, il a découvert la *quadruple drogue* (ἡ τετραφάρμακος), dont la vertu magique apaise et guérit (1). Il a donc en lui-même toutes les ressources défensives dont il a besoin pour se donner le plus positif de tous les bonheurs. Au milieu d'une civilisation dépravée il a su revenir à la bonne Nature, et ce retour à la simplicité native lui vaut en effet de *se suffire* toujours à lui-même : il ne discontinue pas d'être *dans les plaisirs*, même quand il est enfermé dans le bronze brûlant du taureau de Phalaris ; il est *comme un dieu parmi les hommes, car rien ne ressemble moins à un être mortel que celui dont la vie, étant homme, se déroule au milieu de biens immortels* ; pour la béatitude, *il rivalise avec Zeus lui-même* (2). L'affranchissement du Sage, *égal des dieux*, apparaît en résumé comme la plus haute réalisation de l'individualité : tout entière concentrée sur elle-même, maîtresse d'elle-même par la pensée et imposant à la chair la loi de la pensée, elle se dégage ainsi de toutes les solidarités qui l'enserrent. L'indépendance du Sage est l'aboutissant des tendances individualistes qui caractérisent fortement la philosophie épicurienne : celle-ci est, peut-on dire, un atomisme généralisé.

Historiquement l'Épicurisme représente un effort pour donner au Cyrénaïsme plus de cohérence, et pour légitimer dogmatiquement l'ascétisme pyrrhonien. Plus encore qu'une école philosophique, il a été une société religieuse organisée, où chaque fidèle recevait le talisman de sa libération et la règle de son salut. Peut-être les Épicuriens sont-ils en partie responsables de la méprise des profanes sur l'esprit de leur doctrine. Mais ils n'ont été authentiquement, ni les *pourceaux* dont parle Horace, ni même des voluptueux raffinés et délicats. Sénèque, tout stoïcien qu'il est, en juge équitable-

(1) *Pap. Herc.*, 1005, col. 4. Cf. III, 133 et Cic., *Fin.*, II, 7 fin ; 29, 94. Il s'agit des quatre premières κύριαι δόξαι.

(2) III, 135. Diog. Œno., fr. 63, col. 3 et 4. D. L., 117. Lucr., III, 322 Cic., *Fin.*, I, 18 sq. CXLVI, n. 601 sq.

ment, quand il note ce qu'il y a de *tristesse* au fond de la vie épicurienne, à côté de sa *sainteté* et de sa *rectitude* (1). Il n'est pas impossible au reste que l'Épicurisme ait dû précisément son prodigieux succès à cette diversité de ses aspects, qui fait son originalité. Il proclame le plaisir le bien suprême, et il l'exténue par l'ascétisme; il juxtapose la résignation à la béatitude, et la mélancolie à l'optimisme; son sensualisme intégral se complète par un calcul raisonné des plaisirs; matérialiste, il cherche son point d'appui dans la pensée; dédaigneux de la vérité scientifique, il fonde la conduite sur la connaissance de la nature; dans le mécanisme il introduit la liberté; il combat la superstition, et c'est une foi qu'il prêche.

Au défaut de Métrodore de Lampsaque, cet *autre Épicure* (2), mort sept ans avant le Maître, dont il était le plus cher disciple, ce fut Hermarque qui recueillit la direction de l'école. Colotès, autre disciple d'Épicure, est connu par le traité où Plutarque, à l'occasion d'un de ses écrits, a combattu l'Épicurisme. D'une façon générale, nous ne savons presque rien de ses plus illustres représentants jusqu'au Ier siècle avant Jésus-Christ; c'est à peine si Philonide de Laodicée ou Démétrius le Laconien sont pour nous plus que des noms. Zénon de Sidon, Phèdre, Patron, Philodème de Gadara surtout, sont un peu moins ignorés, grâce aux papyrus d'Herculanum, grâce aussi à Cicéron, qui les a tous connus et estimés. Après eux, c'est pour nous la nuit complète : il semble que la vie de l'école se soit disséminée tout entière dans les confréries locales et que le Jardin ne soit plus que « le lieu saint » de la communauté.

(1) *Vit. beat.*, 13, 1. — (2) Cic., *Fin.*, II, 28, 92.

CHAPITRE III

L'ANCIEN STOÏCISME

Entre la philosophie stoïcienne et celle d'Épicure il existe une analogie profonde quant à l'intention finale, définir la notion du Sage, mais, en outre, un singulier parallélisme quant aux problèmes envisagés : ce sont les mêmes, et, sur tous, son attitude est le contrepied de l'attitude épicurienne. L'opposition est partout : sur le terrain du matérialisme, entre le vitalisme et le mécanisme ; sur le choix d'un patronage présocratique pour la cosmologie, Héraclite au lieu de Démocrite ; à la place des combinaisons fortuites, le finalisme ; la divinité au sein du monde et non plus hors des mondes ; un seul monde, non plus une infinité, et qui n'est pas radicalement détruit, mais renaît ; la division de la matière ne s'arrête pas à des atomes, elle va à l'infini ; tout est plein, et le vide n'existe qu'en dehors du monde ; une solidarité généralisée, avec le fatalisme, au lieu d'un atomisme généralisé, avec de la contingence ; à la place d'une agrégation des simples, le mélange total. Bref, ce sont moins des différences que des réactions, et comme le corps à corps de deux philosophies.

Or, cette contradiction entêtée et méthodique paraît bien devoir être mise au compte des Stoïciens. Il y avait plusieurs années déjà qu'Épicure enseignait, quand Zénon de Cittium ouvrit vers 300 son école dans le *Portique des peintures*, *Stoa poikilè*. Jusque-là, il avait cherché sa voie. Venu à Athènes pour la première fois entre 315 et 312, par le hasard d'un naufrage, dit une tradition, il avait tour à tour entendu Théophraste, peut-être Xénocrate et sûrement Polémon, surtout

Cratès le cynique, en qui il avait cherché une vivante image de Socrate, enfin, parmi les dialecticiens de Mégare, Stilpon, Diodore Cronos et son disciple Philon. Il semble donc que le succès naissant du Jardin ait engagé Zénon à entreprendre, avec d'autres méthodes, une œuvre symétrique et contraire. Quand Timon et d'autres lui reprochaient avec mépris d'être *un Phénicien*, ce qu'ils visaient, c'était sans doute son originalité fraudée. Au reste, quand bien même les débuts du Portique auraient précédé ceux du Jardin, il n'en serait pas moins vrai qu'un caractère très saillant du premier Stoïcisme est sa continuelle évolution, si différente de l'immutabilité épicurienne, une ingéniosité qui travaille moins à ouvrir des voies nouvelles qu'à suivre les adversaires sur leur terrain, en accommodant laborieusement, sans paraître rien céder, la défense à l'attaque. Au service de leur tactique, ces hommes, venus presque tous de l'Asie, ont mis toutes les ressources, ou de leur ténacité mystique, ou d'une subtilité verbeuse et chicanière, à laquelle la dialectique grecque a seulement fourni ses modes d'expression.

Quand Zénon mourut, âgé de soixante-douze ans, volontairement dit-on, au milieu de la vénération de nombreux disciples, le scolarcat passa aux mains d'un des plus anciens et des plus dévoués, Cléanthe d'Assos. Vraie ou fausse, l'anecdote qui représente l'ancien pugiliste remplissant, la nuit, les baquets d'un maraîcher pour pouvoir, le jour, apporter à l'école son tribut d'auditeur, tend au moins à montrer, dans cet *autre Hercule*, comme on l'appelait, un homme pour qui la philosophie est une chose religieuse, à laquelle est intéressé le salut de la vie. Mais il avait plus de gravité que de souplesse, et, pendant les longues années qu'il dirigea l'école (264-232), celle-ci ne fit que décliner. Aux attaques des Épicuriens ou de la Nouvelle Académie, Cléanthe ne savait qu'opposer la masse robuste de sa propre position. Par bonheur il trouva en Chrysippe de Soles (ou de Tarse) un coadjuteur habile. Successeur

de Cléanthe, il restaure la prospérité du Portique, dont il est, disait-on, *le second fondateur*. Dans son enseignement et par son immense production (plus de sept cent cinq livres), il mène avec une vaillance inlassable, jusqu'à sa mort à plus de soixante-dix ans (208/4), la bataille contre les écoles rivales.

Mais ce n'est pas le seul aspect du Stoïcisme primitif. Au lieu, en effet, de se désintéresser, comme l'Épicurisme, des affaires publiques, il recherche ou accepte d'être un facteur de la politique hellénistique. Aratus de Soles, dont l'adaptation en vers des *Phénomènes* d'Eudoxe nous a été en partie conservée par les traductions de Cicéron, Persée de Cittium, Sphérus du Bosphore, sont comme les légats de l'école auprès des princes, les deux premiers auprès du roi de Macédoine, Antigone Gonatas, le dernier auprès de Ptolémée Évergète, puis auprès de Cléomène III, roi de Sparte. D'autre part, tandis que, dans l'école mère, on prétend conserver la tradition orthodoxe tout en évoluant, il y a des intransigeants : Hérillus de Carthage, à qui on attribue à tort une tendance au Péripatétisme, Ariston de Chio surtout, tous deux disciples de Zénon, dont ils assurent représenter dans leurs écoles le véritable esprit. Hérétiques sans doute, insurgés contre la discipline officielle, ce ne sont donc pas des hétérodoxes. Il est remarquable en effet que ce Stoïcisme, qui avait retenu principalement l'influence cynique en la purifiant de ses éléments charlatanesques, soit celui auquel se rattache le renouveau de la doctrine à l'époque impériale. Enfin, c'est peut-être un fait instructif qu'un Denys d'Héraclée, n'ayant pas trouvé près de Zénon l'apaisement qu'il espérait de sa philosophie, ait été le demander aux Cyrénaïques ou aux Épicuriens.

Après Chrysippe, la tendance du Portique aux accommodations et aux concessions s'accentue, sans qu'on renonce pourtant à afficher, pour la galerie, les thèses où se dessine la physionomie propre de l'école. Zénon de Tarse et Diogène de Séleucie

en Perse, ou le Babylonien, sont des élèves de Chrysippe. Le second fit partie, avec Carnéade et le péripatéticien Critolaüs, de la célébre ambassade envoyée à Rome par les Athéniens en 156/5 pour obtenir la remise d'une amende. De Diogène procèdent Antipater et Archédème de Tarse, Apollodore de Séleucie, enfin Boéthus de Sidon, avec qui commence le Stoïcisme moyen. En même temps, on voit des hommes formés dans l'école s'adonner à des études spéciales dont certaines, comme la rhétorique et la grammaire, y étaient en grand honneur : le grammairien Cratès de Malles, Zénodote le bibliothécaire d'Alexandrie, Ératosthène (276-194), peut-être sorti de l'école d'Ariston, Apollodore d'Athènes, l'auteur des *Chronica*, le fameux critique Aristarque, etc. Le Stoïcisme s'oriente déjà vers la doxographie philosophique.

La littérature stoïcienne était considérable. Ariston et Hérillus s'étaient, semble-t-il, limités à la morale, le premier avec une prédilection pour le genre cynique de l'*instruction pratique* par l'exemple ou l'anecdote typique (χρεῖα). Au contraire Zénon, Cléanthe et Chrysippe, sans parler de leurs écrits polémiques, ont traité tous les *domaines* (τόποι), ou chapitres, de l'enseignement des écoles de philosophie : logique et rhétorique, physique et théologie, morale et politique, explication philosophique des poètes. L'œuvre de Chrysippe était la plus riche image d'un tel ensemble. Des livres spéciaux avaient été en outre consacrés par lui à la *Providence*, au *Destin*, à *la divination* et au problème *des possibles*. De tout cela il ne nous reste malheureusement que des résumés généraux, comme celui de Diogène Laërce (*Zénon*, VII, 1), ou des citations arbitrairement choisies. Peu de morceaux de quelque étendue ont été conservés : quarante vers d'un hymne de Cléanthe à Zeus; de Chrysippe, dans le livre de Galien *Des dogmes d'Hippocrate et de Platon*, d'importants extraits du *Traité de l'âme* et surtout du *Traité des passions*, et, dans des papyrus, des fragments mutilés des *Questions logiques*, ainsi qu'un morceau sur les vertus

dialectiques du Sage (1). Faute de documentation directe, nous ne connaissons qu'exceptionnellement la part de chacun des philosophes dans la constitution progressive du Stoïcisme classique. Celui-ci n'est-il pas le plus souvent, pour nous, le Stoïcisme de Chrysippe, c'est-à-dire une doctrine que les objections de la nouvelle Académie ont forcée de se transformer ? Ce que nous apprend Cicéron porte la marque des successeurs de Chrysippe, puis du Stoïcisme moyen, ou bien s'est dénaturé en passant par l'éclectisme académique d'Antiochus d'Ascalon. Avec Plutarque (*Les contradictions des Stoïciens*, *Des notions communes contre les Stoïciens*), avec Galien, avec les commentateurs d'Aristote comme Alexandre et Simplicius, ou encore avec Plotin ou Sextus Empiricus, on a affaire à des adversaires. Enfin, tout stoïciens qu'ils sont, Sénèque et Épictète ne sont pas non plus de sûrs témoins : leur Stoïcisme, étranger à la dialectique épineuse de la maturité du premier Stoïcisme, n'y voit plus qu'une curiosité historique (2). Une discussion de témoignages est impossible ici. On devra donc prendre en bloc l'histoire de ce premier Stoïcisme, et telle à peu près que nous la présente la tradition.

La philosophie, pour les Stoïciens, est l'*exercice* (ἄσκησις) d'un art dont l'objet propre est *la Sagesse*, science des choses divines et humaines, ou la suprême *perfection* (ἀρετή), qui se divise en trois genres de *perfections* ou d'études : logique ou dialectique, le discours ; éthique, la vie humaine ; physique, le monde. Bien que cette division, qui venait sans doute de Xénocrate et des premiers Péripatéticiens, eût été accueillie par Zénon (3), Ariston y voyait une concession contraire à l'esprit de la doctrine : la physique passe notre portée, et la dialectique est comme la boue du chemin qui ne fait que gêner le voyageur,

(1) CLIII (le renvoi ne sera pas répété), II, n. 180 et n. 131. Le papyrus de Letronne (sur les propositions négatives, II, n. 298a) est un travail scolaire.

(2) Par ex. EPICT., *Manuel*, 49 ; *Entretiens*, I, 4, 6 sqq.

(3) I, n. 45 sq. ; II, n. 35 et 38.

ou encore, comme quand on mange des crabes, peu de chair pour beaucoup de coque (1). Mais quand on gardait les trois parties, la grande question était d'en déterminer la rapport. On comparait la philosophie, tantôt à un verger, tantôt à un œuf, ou encore (Posidonius) à un animal. La logique est invariablement la clôture du verger, la coquille de l'œuf, les os et les muscles de l'animal. Mais, selon qu'on donnait la primauté, ou bien aux conditions fondamentales, ou bien à ce qui en résulte, la hiérarchie de la physique et de l'éthique s'en trouvait retournée (2). En tout cas, la physique étant la condition de la logique et de la morale, celles-ci ne peuvent être bien comprises que si on connaît les principes généraux de celle-là, tant par rapport au monde que par rapport à l'homme.

Tout ce qui est réel est *un corps*, ayant son individualité propre et distincte de toute autre. A ce titre, il agit et pâtit. D'une part, en effet, il possède une spontanéité motrice essentielle, entièrement actuelle, une *tension* (τόνος) qui, partant de son centre, fait effort pour s'étendre et revient ensuite vers le dedans pour se condenser en une unité. D'autre part, ce qui est ainsi étendu ou condensé par la force active est une matière passive, qui est pareillement le corps, mais en tant que non qualifié et amorphe, ou non individualisé. Matière, forme, moteur, tout cela ne fait qu'un. A leur tour, les *qualités* (ποιά) d'un corps sont elle-mêmes des corps, qui coexistent entre eux et avec lui ; celui-ci représente seulement *la qualité propre* (ἰδίως ποιόν), celle qui subsiste à travers le changement des autres et qui, par sa tension, unifie en une solidarité naturelle ce qui, sans cela, ne serait qu'un agrégat (3). Ainsi, voilà déjà deux des catégories stoïciennes : *substance* et *qualité* (ὑποκείμενον, ποιόν) ; elles représentent ce qui, dans le *quelque chose* (τί), est corporel ou réel. Quant aux deux autres : *manière d'être*, prise en elle-même ou prise *en relation* (πὼς

(1) I, n. 351-357, 392 sq. — (2) II, n. 38-44 ; cf. III, 68.
(3) I, n. 90 ; II, n. 301-303, 336, 363, 380, 386 sq.,. 395-397.

ἔχον, πρός τί πως ἔχον), elles correspondent au contraire au quelque chose en tant qu'*incorporel*, c'est-à-dire à ce qui n'agit ni ne pâtit, et par opposition à ce qui n'est même *pas quelque chose* (οὔ τι), comme la *qualification générale* (κοινῶς ποιόν), ou idée, qui n'est qu'un *objet de pensée* (ἐννόημα) (1). Les catégories ont donc ici un tout autre sens que chez Aristote. Elles signifient ce qui est réel et seul réel dans l'individu, mais tantôt profond et tantôt superficiel, tantôt venant de lui-même et tantôt de ses environnements. Les aspects incorporels de l'être sont ses événements ou ses actes, simples manifestations de la causalité qui est en lui, effets dont toute la réalité réside dans leur *énoncé* par un verbe (λεκτόν, κατηγόρημα). Aux incorporels déjà nommés, il faut ajouter *le lieu* que l'être occupe, *le temps* ou intervalle des mouvements, enfin, en ce qui concerne seulement le monde, *le vide* dans lequel il s'étend ou se contracte (2).

Or cette doctrine de l'individu, pour être comprise, doit être envisagée par rapport à l'individualité exemplaire du monde. Si en effet, au lieu de *l'univers* (τὸ πᾶν), ou du vide infini avec le monde qui lui est virtuellement intérieur, on considère le monde lui-même, c'est alors *la totalité* (τὸ ὅλον), l'ensemble du corporel et des incorporels, tout le réel dont les catégories sont les aspects. Puisque l'infini du vide lui est extérieur, le monde est fini et exclut de lui le vide ; il est unique et parfaitement un ; il tend en tous sens vers son centre, il est sphérique. Or, s'il en est ainsi, le monde est aussi *l'organisation* même de ce *système* qui unit le ciel à la terre (διακόσμησις), et, en outre, le principe divin, actif et organisateur (3). Quant à la matière de cette organisation, elle est, non pas amorphe, mais déjà qualifiée par le principe actif. Les quatre éléments, constitués chacun par une qualité propre unique, comportent donc eux-mêmes, et activité : le feu ou le chaud, l'air ou le

(1) I, n. 65 ; II, n. 329 sq., 361-363. — (2) I, n. 89-95 ; II, n. 331, 341, 501-521.
(3) I, n. 99 ; II, n. 526-530, 535, 550.

froid, et passivité : l'eau ou l'humide, la terre ou le sec (1). Or, soit en Dieu, soit dans les éléments, l'activité est toujours la *tension* d'un corps pour maintenir sa *constitution* (σύστασις). Ce corps, c'est le *souffle* ou *pneuma*, principe vital ou esprit, qui est du feu et de l'air, ou, plus précisément, ce qu'il y a d'agissant dans l'activité même de ces éléments. Il *parcourt* (διήκει) le monde et pénètre jusqu'à ses parties les plus humbles. Il le fait vivre et en maintient l'unité. Il l'*administre* par sa *providence* (διοίκησις, πρόνοια) ; car il est un *souffle pensant*, un *feu intelligent* et *artiste*, qui *s'avance méthodiquement vers la génération du monde*. Ainsi, les Stoïciens veulent être à la fois panthéistes et monothéistes : la force immanente au monde et diffuse en lui est en effet une *raison* unique, un principe démiurgique individuel, qui fait du monde *un vivant plein de sagesse* (2). Qu'on n'y voie pas un créateur. Il est pourtant l'artisan de cette finalité merveilleuse, par laquelle, à proportion de leur parenté avec lui, les êtres trouvent des instruments de leur bien dans ceux qui sont au-dessous d'eux, et jusque dans ce qu'on pourrait prendre pour un mal à leur égard. On sait assez par quels faciles exemples et avec quelle puérilité les Stoïciens, depuis Chrysippe, ont entrepris de démontrer l'universalité de ce relativisme téléologique (3).

Ce qu'il exprime est du moins un fait capital : le monde est une solidarité hiérarchisée, dont il est lui-même la fin. Il y a en effet plusieurs degrés de l'individuation, parce qu'il y a plusieurs degrés de la *tension*. Au plus bas degré, le *pneuma* produit seulement l'individualité qualifiée, la *consistance* du corps (ἕξις) : pierre, métal, bois, etc. Cette manière d'être comporte-t-elle en outre le mouvement spontané par lequel la chose fait son être, ce que produit alors le *pneuma* est une *croissance* (φύσις). C'est enfin *une âme*, quand à tout cela s'ajoutent la sensation et

(1) II, n. 418, 408, 410 *in.*, 439 fin, 440 mil., 444.
(2) Par ex. I, n. 171 sq. ; II, 300, 441-444, 1107 sqq., 1134, 1141 sqq.
(3) II, n. 1152 (Cic., *N. D.*, II).

l'*élan moteur*, ou la tendance instinctive à agir (ὁρμή) (1). Mais, s'il y a hiérarchie, il y a aussi solidarité intime. En effet, pour expliquer la causalité du *pneuma*, en général et spécialement dans chaque être, Chrysippe, après Zénon peut-être, mettait en avant la théorie du *mélange total* (κρᾶσις δι'ὅλου), équivalent matérialiste de la participation platonicienne. Une simple *juxtaposition* (παράθεσις), un mélange qui *confond* deux choses (σύγχυσις) et, les privant de leur qualité individuelle distinctive, les anéantit pour donner lieu à une chose nouvelle, n'expliquent pas comment deux corps, dont l'un agit et l'autre pâtit, gardent au contraire leur individualité, quoique l'action du premier pénètre l'autre et le modifie. Mais cela se comprend si cette pénétration, sans qu'il y ait besoin du vide, est totale, si une chose *se mêle* vraiment *à une autre* (σύμμιξις), comme une goutte de vin à toute la mer : ce qui suppose la division de la matière à l'infini. Or, si le feu, l'air sont ce qui agit le plus, si Dieu, *le souffle enflammé*, est l'agent suprême, c'est parce que, en raison de leur extrême mobilité, ils sont ce qui se prête le mieux à cette infinie diffusion (2).

Et maintenant, comment s'opère la génération du monde et des choses qui y sont ? Point de rencontres ni d'agrégations fortuites : c'est *un germe* qui évolue, postulat fondamental, suivant un rythme alternatif. En effet le feu, l'élément *par excellence*, qui à l'origine existe seul dans le vide infini, ne satisferait pas l'*amour* et l'élan générateur qui sont en lui, si, sa *tension* s'abaissant, il ne s'éteignait. Ainsi il *se condense* et se convertit en air ; puis l'air se convertit en eau. Mais cette eau, étant parcourue par le souffle d'air enflammé, donne naissance à un germe central, qui est la *raison séminale* (λόγος σπερματικός) ou la loi du monde. Le vivant cosmique s'organise alors, d'un seul coup, en parties distinctes, dont chacune a sa fonction et son siège : au centre du monde naissant une par-

(1) I, n. 111 ; II, n. 633, 458 (cf. n. 449, 716).
(2) I, n. 92 ; II, n. 338-340, 470 sq., 473, 480, 482. Cf. CLXII, 128.

tie de l'eau se condense en terre, une autre demeure à sa surface; sous l'action de la chaleur, des exhalaisons montent, qui, selon le degré de leur légèreté, forment des sphères enveloppantes d'air, puis d'éther où sont les astres, les plus intelligents des vivants et les plus capables d'un mouvement parfait. Ce germe contient en outre en lui toutes les *raisons séminales*, ou lois d'organisation, de tous les vivants, de sorte que chaque individu est un *mélange total* de toute sa lignée (1). Or, de même que, après une période fixe, ce vivant devient à son tour capable de produire le germe d'un nouvel être qui lui ressemblera, ainsi, au terme d'une *grande année*, quand les astres auront repris leurs conjonctions originelles, le monde doit être capable de produire un germe d'où sortira un nouveau monde, image exacte de l'ancien et son héritier total, avec les mêmes individus et les mêmes événements. Or, cet éternel retour suppose un processus inverse du premier, une *effusion* (χύσις), qui détruit le monde en le ramenant, sous l'effort toujours accru du feu intérieur, à la tension dilatée du feu primitif. Dans cette *conflagration* (ἐκπύρωσις), qui annonce le renouveau, le Dieu, ou Zeus, rassemble ses attributs disjoints, que manifestent symboliquement, pour des régions ou sous des formes diverses, les dieux populaires ; il ressuscite en son intégrité toute sa puissance ordonnatrice (2).

La loi que Zeus, raison et providence, donne au monde est *le destin* (εἱμαρμένη), un *enchaînement des causes*, tel que les dérogations même à l'ordre naturel soient comprises dans l'ordre éternel ; car le hasard n'est qu'un mot, qui cache notre ignorance de la cause réelle (3). Toutefois, par rapport à l'événement futur, la fatalité n'est pas absolue. Celui-ci est, en lui-même, un possible contingent ; il ne deviendra fatalement réel

(1) I, n. 102, 107, 120, 128, 497 ; II, n. 413, 558, 579-584, 622, 684, 741, 747, 1027.
(2) I, n. 109, 510 ; II, n. 596, 601, 616, 618, 623, 625, 1049, 1076.
(3) I, n. 175 sq. ; II, n. 913, 919, 939, 954, 965, 973.

que *si* aucune circonstance extérieure à lui ne vient fatalement l'empêcher ; il ne résulte donc que d'un « croisement » de *confataux*. Ainsi, l'*argument paresseux* (ἀργὸς λόγος) est sans valeur : mes efforts pour préserver ou rétablir ma santé ne sont pas moins inscrits que leur effet dans l'ordre général et éternel du monde. Ce qu'on peut reprocher aux Stoïciens, c'est d'avoir conçu la *sympathie* de toutes choses, et leur *conspiration*, avec le même radicalisme abstrait que le mélange total, ou encore d'avoir aperçu la forme privilégiée de la nécessité relative, ou du déterminisme universel, dans l'astrologie, dont Posidonius a été par la suite le plus actif propagateur (1). Néanmoins, en affirmant la solidarité réglée des êtres et des faits, ils opéraient une révolution : la liaison causale n'est plus le développement logique d'une essence, mais la *consécution*, contingente en elle-même, de deux moments du développement fatal du monde, autrement dit une détermination réelle et une loi naturelle. Ce fatalisme particulier, que Chrysippe s'efforçait, avec une extrême subtilité, de distinguer du nécessitarisme mégarique et d'opposer à la liberté des Épicuriens ou de Carnéade, n'en prétendait pas moins conserver la spontanéité du vouloir. Mais il fallait que celle-ci, selon le joli mot du cynique Œnomaüs, s'accommodât *d'un demi-esclavage*. Un cylindre, disait Chrysippe, est contraint par une poussée externe de rouler sur une pente; mais sa façon de rouler est indépendante de cette contrainte : il roule en cylindre. Ainsi, la spontanéité interne de ma nature propre est seule une *cause principale* de mes actions; en elle réside mon pouvoir de me déterminer moi-même (2).

Le microcosme humain, corps et âme, est une image du macrocosme. Tout ce qu'on peut dire de la divinité âme du monde, doit être redit de notre âme, *souffle* matériel *de nature ignée*, doué d'intelligence. A partir du moment où, humidifié, il s'est

(1) II, n. 543, 912, 952, 956 sq., 959, 962, 998. Cic., *De fato*, 4-6.
(2) II, n. 344, 351 sq., 945-974 (*De fato*), 978, 1000.

ensuite refroidi par l'aspiration de l'air, ce *souffle* fait naître et vivre un corps. Il y circule partout, ayant dans le cœur son Zeus, son *principe dirigeant*, son *hègémonicon*. Celui-ci, à peu près comme Zeus a au-dessous de lui les dieux des sept planètes, exerce son pouvoir par sept fonctions spéciales : les cinq sens, le langage, la génération. Par sa *tension*, le *souffle* de la *raison séminale* de l'animal se transmet à l'organe générateur ; celui du *langage immanent* (λόγος ἐνδιάθετος), que parle dans le monde ou dans notre âme, à proportion de leur tension, le *souffle* de Dieu, parvient aux organes de la parole et produit le *langage proféré* (λόγος προφορικός) ; par sa *tension* encore, l'*hègémonicon*, pareil à l'araignée à l'affût au centre de sa toile, provoque les diverses sensations dans des organes appropriés (1).

Or l'impression d'une *chose réelle* (ὑπάρχον), passivement reçue par l'âme comme une *empreinte* (Cléanthe, et peut-être Zénon), ou plutôt comme une *altération* (Chrysippe), produit en celle-ci une *représentation* (φαντασία, *visum*) : elle est alors, selon la fameuse comparaison de Zénon, pareille à la main largement ouverte. Une légère contraction des doigts vers la paume sera maintenant le symbole de l'*assentiment* (συγκατάθεσις, *assensus*) donné à la représentation par le principe dirigeant ; à côté de la représentation, cause *prochaine* et en un sens extérieure, possédant d'ailleurs son poids et sa marque propres, voici une cause *principale* : en accueillant la représentation, nous lui conférons l'*évidence*. Puis la main se ferme complètement sur sa « prise » : c'est la *compréhension* (κατάληψις) ; la représentation est alors *compréhensive*, c'est une perception. Enfin, pour garder ce que j'ai ainsi appréhendé, je peux serrer de l'autre main ma main fermée : c'est l'image, non de l'opinion, fruit d'un assentiment *faible*, mais de l'*art* et de la *science*, *systèmes de représentations compréhensives*, le premier, empirique et orienté vers une fin, le second, *assuré*, *ferme*, *irréfutable* (2).

(1) II, n. 134 sq., 605, 774, 778 sq., 806, 827, 836, 879, 885 sq., 891.
(2) I, n. 58-60, 66-68, 72 sq., 484 ; II, n. 53-56, 59. Cf. Cic., *De fato*, 18, 42.

La pensée logique a donc sa base dans les sensations. Élaborées par l'*hègémonicon* selon divers processus, analogues à ceux dont parlaient les Épicuriens, mais auxquels il faut joindre une *comparaison rationnelle*, celles-ci produisent *naturellement*, et aussi par éducation *technique*, des *notions communes* ou *anticipations* (κοιναὶ ἔννοιαι, προλήψεις), bien différentes, on le voit, des concepts abstraits, qui sont vides de toute réalité. Celles qui sont *naturelles* (ἔμφυτοι) constituent la *raison*, que possèdent indistinctement tous les hommes, mais eux seuls, et dont le bon usage est la *droite raison* (ὀρθὸς λόγος). En elles-mêmes, ce sont des notions : le blanc, le bien, le dieu, l'homme, etc. Mais l'assentiment qu'elles exigent, elles ne le trouvent que dans des jugements, appuyés parfois sur des démonstrations : ceci est blanc, bon, est un homme ; les dieux existent (1). Tout se passe de même pour la fonction appétitive et motrice. La représentation d'un *convenable* ou d'une fin provoque un *élan moteur* spontané. Si nous lui donnons notre *assentiment*, il devient *pensée motrice* (λογικὴ ὁρμή), ou jugement qui traduit *le désir* chez les êtres capables d'*activité rationnelle* (πρᾶξις) (2).

La partie de cette physique qui concerne la connaissance humaine conditionne immédiatement la logique et permet de l'exposer brièvement. Ce qu'elle prétend être, c'est une traduction verbale du réel. Si donc on laisse de côté la rhétorique, qui est l'art de *discourir bien*, il reste que la logique consiste essentiellement en une *dialectique*, ou science du discours *correct* par demandes et réponses, et capable de discriminer le vrai et le faux par rapport à *la vérité*, c'est-à-dire au réel, qui se distingue du *vrai* comme le corporel de l'incorporel. Le créateur de la *dialectique* stoïcienne, c'est Chrysippe, qui semble avoir voulu suivre jusqu'au bout, sans se laisser rebuter par les excès du formalisme le plus subtil, toutes les exi-

(1) II, n. 81, 83-85, 87 sq. Cf. ÉPICTÈTE, *Entr.*, II, 11, 2, 3.
(2) II, n. 836, 839 ; III, n. 169, 171, 173, 462

gences de sa conception réaliste. Tandis que la logique aristotélicienne était *l'instrument* de la science, cette dialectique est une *partie* de la philosophie : elle traite en effet du *signifié* autant que du *signifiant* ; elle est une des *vertus* du Sage. Il ne suffit donc pas de dire que le *critère* de la vérité consiste dans la *représentation compréhensive* (Zénon), en y ajoutant même la *prénotion* qui en dérive (Chrysippe). Ce qui importe surtout, c'est de trouver quels *énoncés parfaits*, ou formant un sens complet, c'est-à-dire quels jugements et *propositions* (ἀξιώματα), traduisent nécessairement, selon ce qui a été dit plus haut, l'action d'un corps individuel sur un autre corps individuel; puis, quel système rationnel de telles propositions singulières traduit *a priori* le système rationnel du monde et la *succession* de ses moments singuliers (1). Rien n'est plus éloigné de la logique d'Aristote.

Par suite, les propositions les plus intéressantes sont celles qui, au moyen d'une distinction introduite dans une proposition *simple*, en manifestent la liaison avec une autre. Les divers types de ces liaisons devront correspondre aux liaisons réelles des choses : liaison d'un *antécédent* et d'un *conséquent* (ἡγούμενον et λῆγον), c'est la proposition *connexe* ou conditionnelle (συνήμμενον), « *Si* cet homme est blessé au cœur, il mourra »; la cause énoncée par l'*antécédent*, c'est la proposition *causale*, « il est mort, *parce qu'il* était blessé au cœur » ; simple *coordination* ou *disjonction* des faits, ce sont les propositions *conjonctives*, « Et... et... », et *disjonctives*, « Ou... ou... » ; relation *comparative* enfin du plus au moins. La première de ces liaisons, que la seconde ne fait qu'expliciter, devait retenir surtout l'attention. La relation de *signification* y est telle, en effet, que l'antécédent perçu soit le *signe révélateur* d'une chose *cachée*, mais qui a été, ou qui sera, ou qui aurait pu être objet d'expérience. Sans doute, l'antécédent étant posé, le consé-

(1) I, n. 47-50, 60, 489, 491 sq. ; II, n. 49, 105, 124, 130.

quent ne peut être nié sans contradiction. Mais la contradiction logique n'est ici que l'expression d'une *consécution* réelle et fatale, c'est-à-dire comprise de toute éternité dans l'ordre rationnel du monde. Le conséquent n'est donc pas, à proprement parler, l'effet de l'antécédent : tous deux sont conjointement les effets de cet ordre universel, si bien qu'une proposition *conjonctive* pourrait remplacer la proposition conditionnelle. Organisées en *système*, de telles propositions deviendront les *théorèmes* d'une science ou d'un art : médecine, astrologie, divination, etc. (1).

Aussi, parmi les innombrables espèces de syllogismes que distinguait Chrysippe, n'y en avait-il que cinq qui fussent à la fois « formellement » saines et « matériellement » vraies, à la fois *démonstratives* et *n'ayant pas besoin de démonstration*, telles par conséquent que toutes les autres dussent s'y réduire. Ce sont des syllogismes disjonctifs et surtout hypothétiques. Étant données, soit une incompatibilité ou une alternative, soit une liaison de conditionné à conditionnant, l'existence ou la non-existence d'un des termes entraîne, dans le second cas, celles de l'autre, ou bien inversement, dans le premier cas, sa non-existence et son existence. Encore faut-il que l'*inférence*, en concluant à quelque fait non immédiatement sensible, enrichisse notre connaissance (2).

En résumé, le nominalisme et le formalisme de la logique des Stoïciens ne sont qu'une apparence, derrière laquelle on trouve ce réalisme naturaliste, que révélait déjà la transfiguration des catégories aristotéliciennes. Mais, la nature étant à leurs yeux, dans ce qu'elle a de plus profond, une raison en action, ce réalisme naturaliste ne peut être un pur empirisme. L'expérience est en effet l'œuvre incessante et l'expression de la raison. Le rôle de la dialectique est, par suite, de découvrir les articulations de cette œuvre et de les énoncer avec fidélité.

(1) II, n. 181, 193 sq., 203 sq., 207, 221. Cf. Cic., *De fato*, 8 15.
(2) II, n. 239, 241 sq.

L'objet de la morale est analogue : retrouver en nous la raison naturelle et l'exprimer par nos actes. Or, ce qui nous en a fait perdre la claire vision, ce sont nos *passions*. Aussi les Stoïciens disaient-ils qu'il faut les *extirper*, c'est-à-dire les arracher jusqu'à la racine. Mais, au lieu de ne voir en elles, avec Zénon, qu'un *mouvement* exagéré ou perverti de l'*élan moteur*, Chrysippe y dénonçait surtout l'erreur de *jugement*, imputable à la *tension* trop faible de l'*hègémonicon* d'un être raisonnable. Toutes les passions sont donc pareillement *fautives*; elles ne comportent de degré que dans leurs accompagnements ou leurs suites physiques. De plus, comme le bien ou le mal, vers lequel nous pousse ou dont nous détourne l'*élan* naturel, est un bien ou un mal que l'agent se représente, dont il se fait une *opinion*, soit par rapport au présent, soit par rapport à l'avenir, on peut distinguer diverses espèces de passions. Quatre seront fondamentales : le plaisir et la peine, le désir et la crainte. Mais, au-dessous, les Stoïciens, qui aimaient à subdiviser les choses par le menu, ne reconnaissaient pas moins de soixante-dix passions secondaires (1).

Sous l'empire de leurs passions, les hommes (ainsi le disaient déjà les Cyniques) sont des *insensés* (φαῦλοι, *insipientes*, *stulti*) (2). Aussi, inversement, la première des vertus du Sage est-elle l'*impassibilité* : rien ne peut l'affliger ni l'abattre. Il n'est pas pour cela, bien au contraire, dépourvu de tendances actives. Mais les jugements, dont celles-ci sont pour lui l'occasion, sont les assentiments *forts* d'une âme spontanément *tendue* vers l'accord avec la rationalité immanente à la nature. Par suite ses *bonnes affections*, ses *eupathies*, sont-elles elles-mêmes des *accords* (*constantiae*) : il remplace le plaisir par la *joie*, le désir par la *volonté*, la crainte par la *précaution*. Le Sage est donc assuré d'être toujours le plus heureux des

(1) I, n. 205, 209 ; III, n. 228, 377 sq., 380, 384 sq., 387, 393 sq., 397, 401, 409, 414, 443 sq., 468.
(2) I, n. 216 ; III, n. 657 sq. ; 661-664.

hommes, aussi heureux dans sa vie bornée que le Zeus éternel. Les *insensés* sont toujours au contraire au comble de l'infortune. *Par elle seule*, la vertu *suffit* en effet *à donner le bonheur*. Or, la Sagesse unit toutes les vertus dans leur *consécution mutuelle* indivisible, elle leur donne à toutes l'âme et la *vie*. Jamais par conséquent le Sage ne se trompe, ni ne trompe; dépourvu de besoins, seul il est toujours riche; parce qu'il est affranchi des passions, seul il est libre; seul il est beau de l'éminente beauté de l'âme; *citoyen de l'univers*, dont sont *exilés* tous les insensés, il forme une société de droit avec tous ses pareils, donc avec les dieux eux-mêmes; se dictant à lui-même sa loi, seul il est « dictateur » et roi (1). En résumé, le Sage est l'homme qui porte en lui la raison même de la nature, et, s'il semble être hors de la nature, c'est précisément parce que, seul, il en est, parmi l'universelle folie, une fidèle image.

Ce fameux paradoxe est le fondement de tous les autres paradoxes stoïciens. Si le *progrès* est inintelligible, c'est parce que la Sagesse est une perfection totale, absolue, étrangère à toute relativité, et notamment au temps, immédiate par conséquent, et pareille en tous les Sages. N'est-elle pas l'accord avec la nature ? Or l'accord est ou n'est pas : il n'admet pas le plus ou le moins. S'il est possible, par contre, d'être plus ou moins *insensé*, on l'est pourtant, et il importe peu qu'on se noie tout au fond de l'eau, ou près de la surface. De même donc que *toutes les vertus sont égales*, tous les vices aussi sont pareillement des vices (2).

Il existe en effet une *fin* (τέλος) de notre activité, qui lui est immanente et qui est dernière. C'est un *souverain bien*, désirable par lui-même et pour lui-même. Il s'identifie en effet avec la seule *beauté* (*honestum*) de notre activité en exercice.

(1) III, n. 49-51, 54, 295, 305-307, 336 sq., 548 sqq., 567 sqq., 582 sqq., 589 sqq., 671-674, 677 sqq.
(2) I, n. 566 ; III, n. 221, 524-540.

Qu'un *avantage* en résulte pour nous, ce n'est pas douteux, comme c'est une supériorité pour un danseur ou pour un pilote de faire magnifiquement tout ce que comporte leur art, dût-il n'en résulter, en outre, aucun *profit*. Le succès n'a de rapport qu'à la visée d'un *but* (σκοπός). Or c'est là quelque chose d'extrinsèque à la modalité même de l'activité, de subordonné en partie à des facteurs externes : un bon archer, qu'il manque le but ou le touche, est celui dont l'activité s'accorde avec ce qui en est la loi intérieure. Ainsi, pour la morale ou l'*art de la vie*, la *fin* est de *vivre d'accord* et *conséquemment avec soi-même* (Zénon), ou plutôt *d'accord avec la nature* (Cléanthe), et en tenant compte des *consécutions* que l'*expérience* nous enseigne (Chrysippe). La vertu, c'est une *disposition* appropriée à cette fin (1).

Mais entre le mal et le bien, entre le vice et la vertu, il existe toute une région *moyenne*, où trouvent place les *buts* et le *progrès*. Les *choses indifférentes* ne le sont réellement en effet que par rapport au bien et au mal. Tout au contraire, en elles-mêmes, elles diffèrent : certaines sont absolument *neutres*, comme d'avoir sur la tête un nombre de cheveux pair ou impair, tandis que d'autres sont *préférables* ou *non préférables* (προηγμένα, ἀποπροηγμένα, *producta*, *reducta*). Les premières sont avant tout les buts auxquels nous avons *conscience* d'être *naturellement appropriés* en vertu de notre *constitution*, des penchants premiers qui, contrairement à la thèse épicurienne, ne visent pas le plaisir, mais qui l'obtiennent pourtant comme *un surcroît*. Plus généralement, c'est tout *ce qui convient* à notre nature et à notre condition, nos *fonctions* propres (καθήκοντα, *officia*). Mais ces *préférences* relatives ne peuvent être l'objet suprême d'un être capable de raisonner sur la nature et avec elle. Il s'élève donc jusqu'à la *perfection des convenables* : *parachevant* ce qui n'était qu'*ébauché*, il

(1) I, n. 179, 552, 554 ; III, n. 2, 4 sq., 11, 13-16, 18, 29 sq., 34 sq., 75-78, 93, 197 sq.

crée des *actions droites* (κατορθώματα, *perfecta officia*, *rectae actiones*) (1).

Est-il légitime d'objecter aux Stoïciens, avec leurs adversaires, une prétendue dualité de leur souverain bien, d'une part la fin naturelle de nos penchants, d'autre part la fin de la rectitude morale ? La vérité est plutôt que, sans sortir de la nature, la seconde est l'achèvement de la première, et que celle-ci est une matière à laquelle l'autre donne, en nous, la forme rationnelle. En revanche, à vouloir mettre l'*action droite* à de telles hauteurs qu'une seule suffit à conférer cette miraculeuse Sagesse, dont la place avouée est d'ailleurs parmi les choses mythiques, les Stoïciens risquaient surtout de sacrifier en fait la Sagesse à la prudence, l'*action droite* au simple convenable, l'accord intérieur avec la raison universelle à la conformité tout extérieure avec nos *fonctions*. Or précisément les successeurs de Chrysippe, à coup sûr au moins Antipater, avaient fini par définir la moralité un *choix réfléchi, continu et sans défaillance, des préférables naturels*. Son domaine était donc désormais la région des choses indifférentes. Ce n'est pas que le Stoïcisme antérieur eût complètement fermé cette région aux regards du Sage. Mais, quand celui-ci en faisait l'objet de son *examen*, c'était, au grand scandale d'Ariston, pour y tracer une « casuistique » à l'usage des insensés, ou pour y établir une *parénétique* où ils trouveraient, en vue de leurs diverses *fonctions*, des *conseils* appropriés. Ainsi, par exemple, tout en proclamant que les insensés n'ont pas plus de raison de *rester* dans la vie que d'en *sortir*, il déterminait cependant les *cas* où il est le moins absurde pour eux de la quitter volontairement. Quant à lui, d'autre part, en ces sortes de choses, il fait ce qu'il juge bon dans la souveraineté de sa Sagesse ; celle-ci sanctifie tout ce qu'elle décide et en fait une *action droite* : s'il le juge nécessaire, le Sage, pour de l'argent, fera trois fois la culbute,

(1) I, n. 191-194 ; III, n. 117-122, 127-130, 178, 182, 188, 190, 195, 491-494, 497 sq., 500-502.

l'inceste ou l'anthropophagie lui sembleront des choses indifférentes (1). C'était faire rentrer le Cynisme par la petite porte, et ajouter un paradoxe à beaucoup d'autres.

L'ascendant du Stoïcisme a été moins général peut-être que celui de l'Épicurisme, et cependant très grand. Il imposait par sa puissante carrure, par son assurance hautaine, par ses inépuisables ressources défensives. Dans ses contrastes même, il avait de quoi satisfaire les tendances les plus différentes : le goût de la pédanterie, par les raffinements de sa scolastique ; le respect conservateur des traditions, par son opportunisme et par son adresse à revêtir de philosophie un fond vénéré de croyances ; le sentiment religieux le plus large enfin, par son naturalisme théologique. Il était rationaliste et dogmatique, mais en même temps pesamment empiriste ; il logeait côte à côte la fatalité du destin et l'indépendance de la personne ; sa morale unissait le catéchisme pratique au mysticisme le plus paradoxal. Un tel hybride était exposé à revenir, mais par l'éclectisme, aux éléments qu'il avait par miracle amalgamés un moment. Ce qui en survivra pourtant, c'est son universalisme et, dépouillé de l'orgueil de sa soumission à Dieu, son mysticisme moral. Les âmes cultivées y chercheront l'asile, que ceux d'entre les simples, dont l'Épicurisme n'avait pas contenté les aspirations, demanderont au Christianisme ou à d'autres religions de salut.

(1) I, n. 249 sqq.. 358-369 ; III, n. 18 sq., 658, 668, 757 sqq., 743 sqq. (688) ; pour Antipater, voir n. 57-59.

CHAPITRE IV

LA NOUVELLE ACADEMIE

Les successeurs de Xénocrate à la tête de l'Académie furent Polémon, dont l'enseignement s'orienta surtout vers la morale et Cratès d'Athènes, auquel se rattache Crantor, peut-être le plus ancien commentateur de Platon. Avec son fameux livre *Du deuil*, celui-ci fut l'initiateur du genre de la « Consolation », qui a eu par la suite une si grande fortune. Aucun d'eux ne paraît d'ailleurs s'être écarté de la tradition platonicienne, telle au moins que l'avait fixée Xénocrate.

Avec Arcésilas de Pitane, qui succéda à Cratès en 268/4, l'école devient au contraire, comme on le dit, une *nouvelle* Académie. En face du dogmatisme général elle s'apparente au Scepticisme, avec lequel pourtant elle ne doit pas être confondue. Que, de part et d'autre, on se soit donné beaucoup de peine pour contester cette parenté, ce ne serait pas assez à coup sûr pour ne pas l'admettre. Au surplus, les Sceptiques, en accusant leurs Sosies d'être des douteurs hypocrites, dogmatistes entre les murs de leur école (1), sont suspects de déloyauté. Mais en fait, on va le voir, l'esprit des deux sectes est réellement tout autre.

Arcésilas avait d'abord étudié les mathématiques près du célèbre Autolycus et passé par l'école de Théophraste, puis connu, au moins par leurs écrits, des Sceptiques et des dialecticiens de Mégare ou d'Erétrie. Mais son esprit modéré et d'une noble élévation paraît avoir vivement senti, et la stérilité des querelles dogmatiques, et la nécessité de donner à la conduite un meilleur fondement que la coutume, dont se

(1) SEXTUS, *P.* I, 233 sqq. ; *M.* VII, 153 sqq. Cf. CICÉRON, *Acad.*, II, 18, 60.

contentaient les Sceptiques, ou que ces exhortations éloquentes, où se complaisait alors l'Académie. Oubliant Xénocrate, il se rappelle que Platon a exalté la personne et la méthode de Socrate. C'est à Socrate qu'il veut revenir. Dans l'image qu'il s'en fait, la dialectique critique et l'affirmation de l'ignorance tiennent la première place, et c'est dans le même sens qu'il comprend les formules dubitatives ou les expositions mythiques de Platon. Comme Socrate, il n'écrit rien, comme lui il ne dogmatise jamais : à ses interlocuteurs il demande leur avis, et il engage un entretien vivant; ce n'est pas l'*autorité* du maître, c'est leur *raison* qui doit les guider ; ses réponses sont elles-mêmes de nouvelles questions.

Toute opinion a en effet au moins deux faces. Il faut donc *se retenir* de juger (ἐποχή) (1) ; que l'expression technique lui appartienne ou non, là-dessus il pense comme les Sceptiques. Mais il en diffère en ce qu'il est dialecticien : s'il n'affirme pas, il discute. La représentation *compréhensive* ou *cataleptique* de Zénon et de Cléanthe, duquel il est le contemporain, n'a pas eu d'adversaire plus adroit : par des exemples de fait, il montre qu'il y a dans la nature des *indiscernables*, qu'il n'y a rien d'incontestablement *évident*, rien qu'on puisse affirmer sans risque de confusion ; que c'est l'*assentiment* qui fonde en réalité l'évidence; qu'il faut par conséquent, si on ne veut pas accueillir à la légère une évidence suspecte, être *acataleptique*. Or cela consiste à examiner les raisons pour et contre, et à *plaider* enfin pour ce dont on peut *rendre raison* à soi-même ou aux autres (εὔλογον), pour ce qui *nous semble pouvoir être approuvé*. Voilà dans quel sens Arcésilas est « probabiliste » (2). La spirituelle boutade d'Ariston : *Platon par devant, Pyrrhon par derrière, Diodore Cronos au milieu*, ne caractérise donc qu'imparfaitement Arcésilas : loin d'être *indifférent* en morale, à la façon du pur sceptique, il cherche

(1) CIC. *Acad.*, I, 12, 44 sq ; II, 18, 59 et 21 déb. SEXTUS *P.*, I, 232.
(2) SEXT. *M.*, VII, 150-155 ; cf. *P.*, I, 234.

par son scepticisme dialectique à fonder la conduite morale sur une épreuve positive. Pour lui en effet, comme pour les Stoïciens, il y a des *actions droites* (1). Mais il ne peut être question que de les « motiver », non d'en démontrer l'accord avec une inconnaissable réalité.

Lacyde, qui succède à Arcésilas en 240 et à qui on doit de connaître les idées de celui-ci, est, à ce titre, le seul des scolarques de l'Académie qui mérite d'être nommé jusqu'à Carnéade de Cyrène. Quand, déjà illustre, celui-ci vint à Rome à l'occasion de la fameuse ambassade de 156/5, son discours au Sénat, ses conférences surtout, où tour à tour il faisait ressortir les aspects contraires des notions morales, eurent un succès si éblouissant, que le vieux Caton se hâta de faire congédier un hôte si dangereux pour le respect des traditions. Par malheur, comme Arcésilas, Carnéade n'écrivit rien. C'est seulement à travers des reflets épars de celui qui fut, dit-on, son reflet fidèle, Clitomaque, son successeur en 129, que nous pouvons entrevoir la physionomie de cet habile dialecticien. Après le grand effort de Chrysippe pour rétablir le Portique ébranlé, il a su retourner contre l'adversaire ses propres armes, et jusqu'à son langage. Tout en conservant l'attitude critique d'Arcésilas à l'encontre de la *représentation compréhensive* (2), il reconnaît la réalité du sentiment de l'*évidence*. Mais il veut en déterminer avec précision les moments intérieurs, afin de donner à la pratique plus de garanties : c'est une corde, *je crois,* que je vois là-bas ; cela ne remue pas, rien *ne tire donc en sens contraire* ma croyance ; mais, si j'examine celle-ci avec plus de soin, *si j'en fais le tour,* je m'aperçois que cette corde est un serpent (3). Ainsi la vérité, c'est nous-

(1) SEXTUS, *M.*, VII, 158.
(2) CIC. *Acad.*, II, 26,83-28,90. SEXTUS, *M.*, VII, 159-164, 401-414. Cf. CIC., *ibid.*, 13, 40 et PLUT., *St. rep.*, 10, 1036 b.
(3) Πιθανόν, ἀπερίσπαστον, περιωδευμένον. Cf. SEXTUS, *P.* I, 227 sq. ; VII' 166-169 ; 176 ; 181 sq., CIC., *Ac.*, II, 11, 35 ; *De fato*, 9, 19 et 11 *in.*

mêmes qui la créons par des tâtonnements successifs. Corrélativement, la conscience de notre liberté signifie l'éventualité d'une rencontre entre notre affirmation de tel futur à réaliser et celui qui en fait se réalisera.

Interprétation « critique » de la certitude, conception « pragmatiste » de la conduite morale, voilà le dernier mot de la Nouvelle Académie. Elle est par là une anticipation des formes les plus modernes de la pensée.

LIVRE V

LE DÉCLIN DE LA PENSÉE GRECQUE

CHAPITRE PREMIER

SPÉCIALISATION SCIENTIFIQUE. ÉCLECTISME. RESTAURATIONS

Une immense période de près de quatre siècles, voilà l'objet de ce court chapitre. C'est que, si l'importance en est grande pour notre documentation et pour le progrès des sciences, elle est faible pour le développement de la pensée philosophique. Tandis que, d'une part, la spécialisation scientifique s'accentue, la rationalité naturelle de l'ancien esprit grec cède de plus en plus à l'invasion croissante des superstitions orientales. Ce qui lui reste de vigueur, il l'emploie à ruminer son passé, ou bien à le brouiller en une soi-disant philosophie éternelle, pure négation des efforts individuels des penseurs, ou enfin à le ressusciter sous une autre figure. Certes, il y a encore dans cette période des personnalités remarquables, mais plutôt par l'intensité du sentiment moral. La pensée grecque, comme telle, a épuisé ses facultés d'invention : elle devient cette chose impersonnelle qu'est la science, ou bien elle tend à s'abîmer dans une trouble religiosité.

Il ne peut être question ici que de marquer par quelques noms les principales étapes ou directions du mouvement scien-

tifique. Dans les mathématiques, soit pures, soit appliquées (géodésie, optique, mécanique, astronomie, etc.), trois hommes illustrent, à des degrés divers, la période alexandrine (fin du IVe et IIIe siècle) : Euclide, dont le mérite est surtout sans doute d'avoir mis au point la géométrie, ou plutôt cette sorte d'algèbre géométrique, à laquelle d'autres avaient travaillé avant lui ; Archimède, génie certainement plus original et plus vaste, qui perfectionne l'*exhaustion* d'Eudoxe et étend l'horizon de la physique mathématique ; Apollonius de Perge qui, reprenant les travaux d'Euclide et, avant celui-ci, de Ménechme et d'Aristée, traite le problème des sections coniques par une méthode avec laquelle notre géométrie analytique offre un remarquable parallélisme. Héron d'Alexandrie (probablement Ier ou IIe siècle ap. J.-C.), qui a moins d'envergure, a en revanche le souci des applications numériques et une belle ingéniosité de mécanicien. Au IIIe siècle, à Alexandrie, Pappus et Diophante sont moins des mathématiciens originaux que des faiseurs de collections, mais le dernier nous ouvre des aperçus sur les travaux dont la théorie des nombres avait été l'objet depuis le Pythagorisme. — Après Eudoxe, deux astronomes sont à mettre hors pair : Aristarque de Samos (IIIe s. av. J.-C.), dont la conception héliocentrique, anathématisée par les philosophes, défendue chez les spécialistes par le seul Séleucus (IIe s.), devait rester oubliée jusqu'à Copernic ; Hipparque de Nicée (IIe s.), le plus exact des observateurs anciens et l'initiateur des méthodes trigonométriques. Au IIe siècle de notre ère, Théon de Smyrne et Claude Ptolémée ne font qu'exposer la science acquise, le second dans cette fameuse encyclopédie, dont le cadre dépasse de beaucoup l'astronomie et que le Moyen Age a vénérée sous son titre arabe : l'*Al-Mageste* (ἡ μεγίστη [πραγματεία]).

La médecine, qui a des faits à interpréter et dont l'exercice implique tant de facteurs psychologiques, reste davantage dans l'orbite de la philosophie. Elle est divisée entre ses sectes : *Dogmatiques* ou rationalistes, qui se réclament d'Hippocrate,

Empiriques et *Méthodiques*. L'antagonisme de ces derniers commence réellement dès la période alexandrine avec Hérophile de Chalcédoine d'une part, et, de l'autre, Érasistrate de Céos; il prend corps à l'occasion des attaques des *Pneumatistes* stoïcisants du Ier et du IIe siècle de notre ère, Athénée d'Attalie, Archigène, Arétée, contre l'école d'Asclépiade (contemporain de Cicéron), mécaniste épicurisant, dont l'élève Thémison est, au Ier siècle, le vrai père du *Méthodisme*. D'autres, beaucoup plus connus, sont surtout des compilateurs, comme Celse (Ier s.), ou des éclectiques, comme Galien de Pergame (IIe s.).

On doit mentionner aussi ces « explorateurs », dont les voyages aux pays fabuleux, en élargissant vers l'Océan et vers l'Inde l'horizon méditerranéen de l'ancienne pensée grecque, ont contribué peut-être autant à la troubler qu'à l'enrichir : Néarque, l'amiral d'Alexandre, et l'extraordinaire Pythéas de Marseille, etc. Enfin Posidonius et tous ceux qui l'ont pillé, le géographe Strabon, Pline l'Ancien dans sa prodigieuse encyclopédie, mettaient à la portée de tous, non sans confusions ni sans disparates, les résultats de tant d'efforts pour connaître ou utiliser la nature et pour se représenter la figure de la terre.

Pour la philosophie, le IIe et le Ier siècle sont l'âge de l'éclectisme et de l'érudition. Dans l'Académie, après Clitomaque mort vers 110, Philon de Larisse et surtout Antiochus d'Ascalon, mort vers 68, à qui Varron et Cicéron doivent tant, inclinent étrangement le probabilisme vers le dogmatisme, réconcilient, sur le dos des Épicuriens, Platon avec Aristote, et cette Académie élargie avec le Stoïcisme, réduisant à des différences de vocabulaire les plus profondes oppositions de pensée. De même, le *moyen* Stoïcisme est platonisant chez Panétius de Rhodes (180-110 environ), dont la présence, avec Polybe, auprès de Scipion l'Africain et de Lélius a été décisive pour l'implantation de la philosophie à Rome. Il penche davantage vers le Péripatétisme avec Boéthus de Sidon et Posidonius d'Apamée (mort vers 51), qui, surtout en physique,

revient pourtant à l'orthodoxie de l'école. Grand voyageur, érudit sans égal, le second père, après Théophraste, de la doxographie, Posidonius a élargi et modernisé l'encyclopédie d'Aristote. En dépeçant avec méthode Cicéron, Lucrèce, Strabon, Sénèque, Pline, etc., en pratiquant les recoupements nécessaires, en étudiant le pseudo-aristotélique *De mundo* ou le livre de Cléomède (IIe s. ap. J.-C) *Sur les révolutions circulaires*, on rassemblera peu à peu les pièces éparses de ce matériel immense qui, pendant des siècles, a constitué la tradition scientifique. En morale, comme le montre par exemple le *De officiis* de Cicéron, dont ils sont la source, Panétius et Posidonius ont sacrifié complètement la moralité absolue de l'ancien Stoïcisme à la recherche du *convenable*, à travers tous les détours d'une subtile casuistique.

De toutes les formes qu'a prises alors le syncrétisme philosophique, il n'en est pas de plus significative que celle dont Philon le Juif (première moitié du Ier siècle après Jésus-Christ) a été le copieux interprète. Depuis longtemps, à Alexandrie, le Judaïsme avait commencé de s'helléniser, et, au IIe siècle avant Jésus-Christ, pour lier la sagesse grecque aux révélations de son Dieu, l'ingénieux Aristobule s'était pourvu de témoignages, en fabriquant notamment des poésies orphiques. D'autre part, en marge du Judaïsme orthodoxe et sous de mystérieuses influences stoïques et pythagoriques, s'étaient constituées les sectes des Esséniens, ou, pratiquant la vie contemplative, des Thérapeutes. Enfin Philon inaugure la méthode d'interprétation allégorique : la philosophie rationaliste des Grecs, le Platonisme et le Stoïcisme surtout, lui servent à découvrir entre l'homme et le Dieu transcendant les « médiateurs », que négligeait le mysticisme exalté des Thérapeutes. Au-dessous de ce Dieu qui, en même temps qu'il est personnel, est l'Un indéterminé, se déroule toute une hiérarchie d'intermédiaires : d'abord le *Verbe* ou *logos* et les Idées modèles des choses, avec en dessous la Sagesse, ensuite l'*homme de Dieu* ou le premier

Adam et, au-dessous, les Anges, puis le *souffle* de Dieu, enfin les *puissances*, par lesquelles il se met plus complètement encore à notre portée. Se transformer par le moyen de l'ascétisme et surtout du culte intérieur, c'est s'élever, *en sortant de soi* (*extase*), jusqu'au médiateur suprême, le *Verbe* ou la révélation de Dieu. Or, chercher ainsi dans la conscience religieuse et en vue du salut le principe réel d'une explication des choses, c'est une nouveauté étrangère à la pensée grecque. Issue des religions à mystères, plus que du Judaïsme, cette nouveauté s'installera dans l'hellénisme avec la diffusion croissante des cultes orientaux.

A l'éclectisme est unie cette œuvre de compilation et d'exégèse, dont il a été déjà question à propos des sources, et qui est celle des faiseurs de « manuels » et des commentateurs de Platon ou d'Aristote. Ces derniers sont les dépositaires de la tradition des écoles, les Péripatéticiens avec plus de fidélité, les Platoniciens naturellement enclins, en présence d'une doctrine mal fixée, à y introduire des éléments étrangers. Ainsi, au milieu du Ier siècle de notre ère, à Alexandrie, Potamon, qui passe pour le père du Platonisme éclectique ; Plutarque de Chéronée (environ 50-125) ; puis, dans la seconde moitié du IIe siècle, les Sophistes Maxime de Tyr et Apulée de Madaure, et, un peu postérieurs, le médecin Galien, Celse dont la virulente réfutation par le chrétien Origène permet de reconstituer en partie le *Discours vrai*, Numénius d'Apamée, celui qui retrouvait Moïse derrière Platon ; ou encore Albinus et le soi-disant Alcinoüs dans leurs expositions du Platonisme. Tous ces hommes, ou bien interprètent Platon dans un esprit théosophique et à la fumeuse lumière des mystères orientaux, usant de la méthode allégorique et l'encombrant d'astrologie, de démonologie et de magie ; ou bien, à tout le moins, ils le rapprochent, les uns du Péripatétisme, d'autres du Stoïcisme, d'autres encore, comme les premiers Apologistes, du Christianisme. Ainsi se prépare la renaissance néoplatonicienne.

Longtemps avant elle, le Néopythagorisme avait prétendu ressusciter l'enseignement secret de Pythagore. Le fondateur en fut, dit-on, P. Nigidius Figulus, contemporain de Cicéron. Mais les représentants les plus notables, ou les mieux connus, de ce mysticisme arithmologique, fortement teinté de Platonisme et de Stoïcisme, sont, au Ier siècle après Jésus-Christ, Apollonius de Tyane, dont Philostrate, dans un extraordinaire roman biographique, a opposé la personnalité miraculeuse à celle du Christ, Modératus de Gadès et, au IIe siècle, Nicomaque de Gérasa, l'auteur de l'*Introduction arithmétique*. Ce qu'il y avait, d'autre part, d'ascétisme moral dans le vieux Pythagorisme paraît avoir inspiré une variété mal connue du Stoïcisme cynique, créée à Rome, à peu près au même temps que le Néopythagorisme, par Quintus Sextius et son fils. L'école sextienne dura peu. Un de ses maîtres mérite d'être nommé, Sotion d'Alexandrie, dont l'enseignement a profondément agi sur l'esprit de Sénèque. Celui-ci avait en outre étudié le Stoïcisme auprès d'Attale et connu, peut-être par lui, les maximes morales les plus nobles de l'Épicurisme. Ce sont ces influences combinées qui donnent son caractère particulier à ce Néostoïcisme dont Sénèque a été l'initiateur. Si on laisse de côté les *Questions naturelles*, simple compilation, il apparaît moins chargé de physique et surtout de dialectique ; il montre souvent, non sans quelque emphase, un vif sentiment de l'obligation morale et de sa valeur religieuse. Un peu plus jeunes que Sénèque, sont L. Annæus Cornutus, auquel se rattache Perse et qui écrivit en grec, puis Musonius Rufus, qui semble avoir voulu revenir à la primitive tradition zénonienne, ou plutôt à ce cynisme épuré dont Ariston de Chio avait été le défenseur. Mais la réelle grandeur de Musonius a été éclipsée par Épictète le Phrygien. Le *Manuel*, sinon les *Entretiens* (*Diatribes*) recueillis par Arrien dans l'école d'Épictète à Nicopolis, enfin l'admirable méditation de Marc-Aurèle *Sur lui-même*, sont des œuvres dont le contenu est passé par tant d'intermédiaires

dans la conscience moderne qu'il suffira de les avoir situées.

Le sentiment élevé de la vie spirituelle qu'on trouve chez ces derniers représentants du Stoïcisme est d'inspiration religieuse. Mais ce sentiment découle d'une conception rationnelle de l'univers. Cette conception, qui était essentielle à la pensée grecque, s'efface au contraire de plus en plus, à mesure des progrès, favorisés par le pouvoir impérial, d'une religiosité qui renverse l'ordre des valeurs anciennes, et qui met au service d'un mysticisme confus le vocabulaire de l'ancienne philosophie, en le vidant de son sens. Ce ne sont pas seulement les cultes qui, par leur multiplication et par leur conjonction, traduisent la déchéance profonde de la pensée rationnelle. Cette déchéance a des expressions philosophiques : ainsi le syncrétisme religieux du prétendu Hermès Trismégiste (*le trois fois grand*), dont le livre paraît être du IIIe siècle ; ou encore la doctrine des Gnostiques, qui, née à Antioche au IIe siècle, se répand surtout parmi les Chrétiens, et qui sera combattue par Plotin (*Enn.*, II, 9), dont le mysticisme est, on le verra, d'une tout autre essence. Avec son *Plérôme* et les générations de ses *Éons*, la *Gnose*, qui se réclame de Zoroastre, ramène la pensée grecque à dix siècles en arrière, vers les plus fantastiques cosmogonies. La révélation a supprimé l'effort de la raison.

CHAPITRE II

PLOTIN ET LA FIN DU NÉOPLATONISME

Entre toutes les tentatives restauratrices des premiers siècles de notre ère, une seule présente pour l'histoire de la pensée grecque un réel intérêt, c'est le Néoplatonisme, et même, pour bien dire, celui de Plotin.

Du mystère, où volontairement Plotin a enveloppé ses origines, quelques indications émergent cependant, qui aident à caractériser sa personnalité. Quand il quitte Lycopolis, la lointaine cité de la moyenne Égypte où il est né, pour venir à Alexandrie, il a déjà vingt-huit ans (232). Il a donc sans doute un passé de méditation personnelle, et des aspirations qu'il voudrait définir. Aussi, pendant longtemps, cherche-t-il en vain le maître qui les orientera, jusqu'au jour où il rencontre Ammonius Saccas. La méthode originale de celui-ci le retient pendant une dizaine d'années, et plus tard il la fera passer, dit-on, dans son propre enseignement. Les progrès qu'il a faits près de lui dans la philosophie lui inspirent, on doit le noter avec soin, le désir de connaître la philosophie des Perses et des Indiens, et il ne le quitte que pour suivre Gordien dans sa malheureuse expédition (242). A Rome, où, après un séjour à Antioche, il s'établit vers 244, et où il reste presque jusqu'à sa mort (270), son activité paraît avoir été à la fois celle d'un philosophe et d'un directeur spirituel. Sur un texte de Platon, d'Aristote ou d'un de leurs plus célèbres commentateurs, sur telle thèse stoïcienne, sur quelque difficulté proposée par un élève, sur des doctrines en faveur, comme par exemple la philosophie gnostique, le Maître énonce ses réflexions, et les questions ou les

objections qui lui sont faites servent de point de départ à des développements nouveaux. La règle de sa pensée, c'est l'attachement à la philosophie de Platon : en celle-ci se sont explicitées les meilleures tendances du passé ; elle a besoin cependant elle-même d'être explicitée et d'être dégagée des déformations qu'on lui a fait subir. Mais d'autre part, en dehors des auditeurs de ces « conférences » philosophiques, dont quelques-uns sont parfois des adversaires notoires, il y a des *zélateurs*, hommes et femmes, Romains et Orientaux, qui demandent à Plotin une règle de vie, dont la renonciation totale, l'ascétisme, la pratique de l'existence cénobitique, semblent constituer la parfaite observance. On met des enfants sous sa tutelle. Dans cette exaltation de la vie spirituelle qu'il recommande, des médecins paraissent voir une méthode thérapeutique. Sa personne attire l'attention de l'empereur Galien et les sympathies de sa femme. Enfin, pour son entourage, il apparaît doué d'intuitions et de puissances surnaturelles. Bref, il est, dans un milieu social fatigué, où la place de l'ancien Orphisme est prise par les multiples croyances de l'Orient, comme une réplique de Pythagore ou d'Empédocle, mais avec une pensée chargée de cinq siècles d'élaboration dialectique des concepts philosophiques.

Les cinquante-quatre traités de Plotin sont le miroir des entretiens et des discussions de son école. Après la mort du maître, celui des disciples qui, avec Amélios (Gentilianus d'Étrurie), avait le plus vécu dans sa familiarité, Porphyre de Tyr (de son vrai nom Malchos) se décida à publier ces écrits, pour en empêcher une divulgation fautive. Mais, au lieu de les répartir chronologiquement entre les trois périodes qui en avaient marqué la composition, il les disposa systématiquement et, pour ainsi dire, en profondeur, les distribuant en outre, selon les rites sacrés de l'arithmologie, en six groupes de chacun neuf traités : les *Ennéades*, ou « neuvaines ». Une pittoresque biographie de Plotin précédait l'édition. On peut dire,

sommairement, que la première *Ennéade* concerne l'individu ; la seconde et la troisième, son milieu, le monde sensible; la quatrième nous élève à la connaissance de l'Ame, la cinquième, à celle de l'Intelligence, la sixième, à celle de l'Être et de l'Un. Mais chaque traité, envisageant son objet propre sous l'angle du système total, renferme au moins un aperçu de celui-ci, qui permet à Plotin de résoudre les difficultés qu'il a d'abord discutées. Ainsi, une exégèse critique ou dialectique (1), très souple et très vivante, élève peu à peu le lecteur à un point de vue plus élevé et lui suggère une méditation intérieure, où se révèle la vérité. Le mouvement de la pensée et la force du sentiment sont souvent tout à fait irrésistibles.

Une telle doctrine est difficile à traduire en termes d'intelligence, quand on la détache, pour les besoins de l'exposition, des images qui sont destinées à créer dans l'âme une attitude sentimentale. Elle transpose dans un plan nouveau toutes les anciennes conceptions de la pensée grecque. Quand Socrate se faisait l'apôtre du *Connais-toi toi-même*, il donnait à la méthode réflexive pour objet final (c'est au moins ce que montre le développement historique de sa philosophie) la détermination des essences et leur limitation mutuelle. Les écoles socratiques, en dépit de leurs divergences, se proposent toutes de dessiner les arêtes et les croisements d'une réalité extérieure au sujet, mais identique en son fond à la pensée dans sa pureté. C'était une humanisation du vieux naturalisme. Sans doute les Stoïciens avaient eu un sentiment plus vif et plus net du dynamisme de la vie, mais encore d'une vie réglée selon la raison, et dont l'individu n'est qu'une parcelle. Peut-être, avant Plotin, le premier Scepticisme est-il la seule doctrine qui, au contact de l'Indianisme, ait entrevu la libération du sujet comme un anéan-

(1) Par exemple la critique de la doctrine des Catégories chez Aristote et chez les Stoïciens (*Enn.*, VI, 1) ; ou la critique, chez le premier, de la distinction de la puissance et de l'acte, de la notion du mouvement (II, 5) ; l'interprétation des cinq genres de l'Intelligible dans le *Sophiste* de Platon (VI, 2, 8-18).

tissement de l'esprit dans l'indéterminé. Mais cette position négative n'avait aucune signification religieuse, et, par la suite, la critique sceptique du rationalisme n'a visé qu'à créer un empirisme scientifique. Plotin rompt au contraire avec la tradition de la pensée grecque. Le corps est un tombeau, le monde sensible, une caverne ou un bourbier, notre existence terrestre, une chute de l'âme, bref l'Orphisme pythagorique de Platon, ou bien encore sa conception de l'amour, tout cela prend en effet chez lui un autre sens. Il ne s'agit plus d'affranchir le clair regard de l'intelligence, mais de rendre au moi toute la richesse de sa vie intérieure. L'objet de la philosophie d'autre part n'est pas pour lui le fini, pas plus rationnel qu'empirique; elle est un élan vers l'infini. Ainsi l'infini, qui, pour Platon comme pour Aristote ou pour les Stoïciens, était la marque de l'irréalité ou de la résistance à l'ordre de la raison, devient pour Plotin la puissance la plus pleine et la plus parfaite du moi. Sa dialectique ne cherche pas à définir des essences ni à les enchaîner, mais à mettre le sujet en état de dépasser le fini pour réaliser en soi l'unification absolue.

Plus d'une fois, dit Plotin, *revenant à moi-même au sortir du sommeil du corps, étant ainsi devenu extérieur à tout le reste mais intérieur à moi-même, j'aperçois alors une beauté merveilleuse* (IV, 8, 1 *in.*). Mais cette vision, où se manifeste la plénitude de ma vie intérieure, suppose une série d'étapes. Tandis que la diversité des activités corporelles se traduit dans ma vie sensible, je vois qu'elles dépendent toutes d'une certaine unité qui les dirige et qui les lie, mon âme. Dans l'analyse des puissances de mon âme se révèle une nouvelle pluralité; car si, d'une part et comme par sa base, l'âme spécifie et organise la diversité de la nature sensible, d'autre part elle pointe vers l'intelligible l'œil de la contemplation. A son tour, l'intelligible apparaît à l'analyse comme la corrélation d'une simple possibilité et d'un acte effectif d'intellection, lequel est lui-même une plus haute puissance de l'âme. Mais, d'un point de vue supérieur,

je vois qu'entre toutes les corrélations analogues il existe une solidarité, et qu'il y a une pensée universelle qui est comme la substance de l'être intelligible : *Une pluralité, voilà comment existe ce dieu* [la pensée] *dans telle âme individuelle, qui est la cohésion même de cette pluralité, et pourvu qu'elle ne souhaite pas de s'éloigner de lui. Quand donc elle s'en est approchée et qu'ainsi elle est devenue une sorte d'unité, alors elle s'enquiert : « Qui donc est le père de ce dieu, celui qui est simple et antérieur à sa pluralité, celui qui est cause et de son être et de la multiplicité de cet être, celui enfin qui fait le nombre ? » Le nombre en effet n'est pas premier, puisque, avant le deux, il y a l'un et que le deux ne vient qu'en second.* (V 1, 5 *in.*). Il est donc impossible que la pensée, qui, comme le nombre, est l'unité d'une multiplicité, soit le terme dernier auquel l'âme aspire et où, son ascension achevée, elle trouvera le repos. Ce principe doit donc être une unité absolument exempte de toute pluralité (V, 9, 14). Voilà par quelles régressions, ou *réductions* successives, le moi découvre enfin, sous les alluvions dont il est recouvert, la vérité et la pureté de son être.

Telle est la méthode pour parvenir au vrai, ou, ce qui est le même, pour satisfaire l'aspiration de l'âme vers le divin. Extérieurement, elle rappelle l'*érotique* du *Banquet* de Platon. Mais celle-ci, en tendant vers le beau, vise à connaître les intelligibles. Plotin, au contraire, veut dépasser l'intelligibilité. Le *détachement* (ἀπόστασις), que prêchait aussi Platon, ne porterait pas tousses fruits, s'il ne conduisait en effet à une *extase*, c'est-à-dire à un état de *ravissement*, qui *simplifie* et *unifie* l'âme en l'affranchissant de tout ce qui est limitation (VI, 9, 10; IV, 8, 1, etc.). C'est un état que seules peuvent connaître, et par une rare expérience, quelques âmes privilégiées : *De ce Dieu, qui n'a aucune forme ni aucune figure, qui se dresse au-dessus de la pensée et de tout ce qui est pensable, je ne me suis, moi, sachez-le*, dit Porphyre, *approché qu'une seule fois, de manière*

à faire un avec lui, dans la soixante-huitième année de mon âge. Quant à Plotin, *quatre fois, pendant le temps que je fus auprès de lui, il lui arriva de s'approcher de ce but dans un acte ineffable, et non pas seulement en puissance* (23). Il ne s'agit plus seulement de *suivre Dieu* ou de lui ressembler, mais de s'unir d'amour avec lui, de sentir sa *présence* convoitée, de se confondre avec l'unité absolue. Il ne suffit pas de comparer, comme faisait Platon, la philosophie avec les révélations des mystères ; pour Plotin, c'est le mystère même qui est le dernier mot de la philosophie. L'Un de Platon était bien enfin le sommet d'une hiérarchie, mais c'était à titre de mesure ou de limite ; l'Un de Plotin est l'absence de limite et l'infini.

Mais ce n'est pas assez de montrer à l'âme la voie du salut ; il faut expliquer sa déchéance, dire pourquoi il y a du sensible, du mal et de l'erreur. Cette partie théorique de la philosophie est l'envers de l'autre, la descente après la montée. Peut-être, en appelant, avec Proclus, cette descente une *procession*, trahit-on la pensée de Plotin. Ce terme évoque en effet l'idée d'un progrès et du déroulement d'un cortège. Or, quand Plotin parle de ces spectateurs d'une pompe royale, qui, satisfaits d'avoir contemplé la foule des dignitaires, n'attendent pas l'apparition du souverain (V, 5, 3), ce qu'il décrit alors c'est le progrès de l'âme vers l'Un. L'Un au contraire, ou le *Premier*, n'a pas à progresser : il est en effet l'absolu et le parfait, rien ne lui fait défaut, il se repose toujours en lui-même et ne s'écarte jamais de lui-même. Ce n'est pas non plus le reste qui est éloigné de lui, car il ne se divise pas, est présent partout et toujours près de nous. Mais les autres choses en reçoivent plus ou moins imparfaitement la plénitude ; ce qu'on prend pour les moments successifs d'une procession, ce sont les degrés simultanés d'une inégale réceptivité (VI, 5, 3). La causalité de l'Un ne se déroule pas en effet dans le temps, car il est *l'éternité* (αἰών, III, 7, 11), mais elle est immanente : c'est une *plénitude de puissance qui déborde*, non comme un bassin

qui se vide, ni par flots qui se suivent, mais dans une absolue continuité; c'est une lumière ou une voix qui s'étendent partout, mais dont un œil ou une oreille ne prennent que ce qu'ils peuvent, bien que rien n'en soit perdu. Entre l'émanation et l'immanence il n'y a pas à choisir : la différence n'est que dans l'image. Celle qui traduit le mieux le sentiment de Plotin, c'est la comparaison de l'Un avec le centre commun d'une pluralité de sphères (VI, 9, 8). Ce qui est du moins très clair, c'est que les choses ne s'enrichissent pas par la multiplicité de leurs détermimations, car elles sont ainsi de plus en plus relatives et dépendantes. L'évolution des êtres organisés en est la preuve : à mesure qu'ils perdent la suffisance de la vie, ils ont besoin d'organes plus nombreux et plus différenciés (VI, 7, 9, *s. fin.*).

Mais pourquoi cette impuissance croissante des êtres à mesure *qu'on descend dans la multiplicité*, et que la part de l'*altérité* devient plus grande (V, 3, 16)? Il y a là un postulat nécessaire, que vérifie l'expérience du voyage de l'âme et de son désir d'un retour : c'est que *tout ce qui s'écarte de soi-même s'affaiblit* (V, 8, 1). En outre, il faut bien sortir de l'infini pour en avoir quelque conscience, et pour pouvoir en parler. En lui-même en effet il est *sans forme*, comme le *réceptacle* de Platon ou l'intellect potentiel d'Aristote, afin d'être toutes les formes. Il n'est donc pas une unité, ni un être : il est l'Un et *Ce qui est*. Ou plutôt, il est *par delà l'Être*, non pourtant comme le Bien de Platon, car il est de même *au-dessus du Bien*. Étant enfin la pensée, mais sans relation d'objet à sujet, il ne s'ignore pas plus qu'il ne se connaît. Ainsi, le seul moyen de le qualifier, c'est de dire ce qu'il n'est pas: *réellement il est ineffable* (I 7, 1; V 2, 1; 3, 13; 4, 1; 5, 6; VI 7, 17 et 32; 9, 3 et 6). Si donc on veut connaître quelque chose de la *substance* universelle, ou, parler la langue de Plotin, de l'*hypostase* fondamentale, qui se donne à elle-même la substantialité (VI, 8, 16), on devra en rechercher et en suivre les *vestiges*. Faisant alors, à rebours,

le chemin déjà parcouru en montant, on s'aperçoit qu'il doit y avoir *des rangs*, quelque chose immédiatement *après* l'Un, puis autre chose, c'est-à-dire plusieurs *hypostases*.

Deux seulement sont nécessaires : la Pensée et l'Ame, principes, non plus uns, mais unifiants, du monde intelligible et du monde sensible. La Pensée ou, plus exactement, l'Être *énonçant son être* et ainsi se pensant, fait que l'Un devient immédiatement connaissable et connaissant, en une multiplicité d'êtres, qui sont corrélativement objets et sujets; chaque Idée ou forme est en effet, en même temps, une intelligence; leur solidarité, analogue à celle qui unit les propositions d'une science, constitue à la fois un univers intelligible et un esprit universel. Tout y est ensemble distinction et fusion, de sorte que *tous sont chacun, et chacun tous* (VI, 8, 9); *tout y est transparent, sans rien d'obscur ni de résistant...; c'est la lumière éclairant la lumière* (V, 8, 4). L'Ame sert à son tour de moyen terme entre l'intelligible intelligent, dont elle provient, et la nature sensible et corporelle, qu'elle produit selon des *raisons séminales* qui imitent les Idées. Un corps n'est à vrai dire que ce qu'il y a de matériel dans une âme (IV, 3, 22). Donc, au-dessous des deux dernières *hypostases*, il n'y a plus que pure multiplicité, inorganisée et inconnaissable. Chacune d'elles, on l'apprend par l'expérience du retour, existe là où il est possible à la lumière émanée de l'Un de se réfléchir vers lui : le premier miroir de l'Un c'est l'Intelligence, et sa première image, l'Intelligible; la réflexion se fait ensuite sur l'Ame, cette *intelligence d'emprunt*, qui est ce qu'est la lune au soleil. Ce dernier reflet de l'Un, c'est le monde avec la science, et tout un vaste système d'âmes qui, répandues partout, à la fois séparées et unies, vivent plus ou moins obscurément de la vie de l'âme du monde, comme les citoyens vivent de la vie collective de la cité.

Ainsi, après m'être élevé du moi jusqu'à l'Un, maintenant je retrouve le moi, et dans ce moi l'Un infini, si je le veux.

Mais, si je me détourne de lui pour déterminer mon domaine propre et me donner l'illusion de l'indépendance, alors je ne suis plus qu'une partie isolée de son tout, et véritablement réduit en servitude (VI, 5, 7). Mon moi est en réalité un aspect éternel de l'Un. L'individuation vraie ne se fait pas par la matière : développant jusqu'à son terme la pensée de Platon, Plotin admet des Idées des individus eux-mêmes, qui sont, dans la Pensée, les réfractions de la lumière de l'Un. La liberté n'est donc pas une liberté de choix, mais, en quelque sorte, de réceptivité ; elle traduit la nécessité même qui est dans le Principe, et à laquelle seul *un orgueil effronté* (τόλμα) nous empêche d'être dociles. Le mal est une conséquence à la fois de cet orgueil, et des germes de mort qu'apporte dans le devenir une matière *déchue de la raison*, celle que Plotin compare à *un cadavre dont on a fait la toilette*. Matière bien différente en effet de celle qui est, dans l'Intelligible, comme *une essence illuminée* et qui y introduit, non la limitation, mais seulement la distinction (VI, 3, 7 ; II, 4, 5).

Ce qui donne, pour nous, à la philosophie de Plotin un incomparable pouvoir de séduction, ce n'est pas seulement le souffle de vie intérieure qui l'anime, c'est que l'esprit moderne y retrouve ses préoccupations essentielles. Constamment il fait songer à Spinoza, et souvent à Leibniz. C'est bien pourtant un homme de son temps. Les besoins, auxquels prétend répondre sa méditation, sont ceux auxquels cherchaient à donner satisfaction, à côté du quiétisme épicurien, les religions à salut qui, de tous les points de l'Orient, se répandaient alors dans l'empire romain à la faveur du mélange des races, des calamités sociales et de l'angoisse croissante du lendemain. Mais, d'autre part, elle voit au delà de ces besoins immédiats : avec une netteté saisissante, elle pose un problème philosophique nouveau, dont Platon, par sa théorie de l'Amour, avait eu le pressentiment, celui des relations de la conscience individuelle avec l'esprit universel. Ainsi Plotin contentait en un sens

les esprits cultivés de son temps, en adaptant aux modalités religieuses de la réflexion contemporaine les notions traditionnelles de la philosophie hellénique. Mais il donnait d'autre part à la pensée une orientation nouvelle, dont le sens véritable ne sera compris que plus tard.

Le génie de Plotin était fait de l'intensité de sa vie spirituelle. Rien de tel dans le Néoplatonisme postérieur. Il dessèche au contraire la pensée du Maître et l'organise en une scolastique savante. Il plaide contre les Chrétiens la cause de la culture rationnelle, dont sa philosophie religieuse croit être l'héritière. Il interprète méthodiquement la philosophie classique en conformité avec ses principes. Enfin il fonde sur ceux-ci un occultisme et une sorcellerie philosophiques.

Porphyre, par exemple (mort en 304), qui a passé par l'école du rhéteur Longin avant de venir vers Plotin, est encore plus philologue et professeur que philosophe. Il s'applique à fixer l'orthodoxie de la doctrine de Plotin, mais il n'y voit que la philosophie commune de Platon et d'Aristote. Il écrit une *Histoire de la philosophie*, dont sa *Vie de Pythagore* est une partie significative. Il commente tous les grands dialogues de Platon, l'éthique, la physique, la théologie d'Aristote. Il défend la logique de celui-ci contre les critiques de Plotin dans une sorte de catéchisme des *Catégories* et surtout dans cette fameuse *Introduction aux Catégories* (*Isagogè*), le traité des *cinq voix* (genre et espèce, différence, propre et accident), qui a été un des principaux aliments de la pensée médiévale, arabe ou chrétienne. D'un autre côté, après avoir, dans sa *Philosophie des oracles* et dans *les Images des Dieux*, exposé sa conception des mystères et du salut, élaboré tout un rituel *théurgique* de magie purificatrice, il a adapté ensuite ces vues à la mystique de Plotin et écrit son grand ouvrage *Contre les Chrétiens,* dont ceux-ci, après un siècle et demi de polémique, devaient enfin obtenir la destruction. Toute cette partie de son œuvre est dominée d'ailleurs par ses préoccupations

morales. Ainsi, s'il recommande l'*abstinence de la chair*, c'est parce que cette pratique ascétique a une valeur éthique de purification. De même pour l'interprétation des poètes dans son *Antre des Nymphes*.

Élève de Porphyre, Jamblique, né en Cœlésyrie, mort vers 330, fonde ce qu'on appelle parfois l'école syrienne. Elle se caractérise par son effort pour maintenir, en face des progrès du Christianisme, un fantôme de philosophie rationnelle, et pour interpréter symboliquement les cultes de l'Orient ou de l'Égypte ; par l'accentuation du mysticisme pratique ; par ses affinités pythagoriciennes et son goût pour l'arithmologie religieuse (*Theologoumena arithmetica* attribués à Jamblique), en opposition à la mathématique *commune* (1) ; par sa tendance à multiplier dans Plotin les divisions formelles et à organiser en triades les degrés de la *procession* ; enfin, par un allégorisme systématique dans l'interprétation des dialogues de Platon, dont chacun est traité comme une sorte de logogriphe, où il s'agit de découvrir le tout de la philosophie. Sans doute ne doit-on pas juger les philosophes de l'école par les puériles biographies d'Eunape, l'un d'entre eux. Elle a compté en effet plusieurs hommes d'esprit net : Dexippe, dont il nous reste un commentaire des *Catégories* ; l'ingénieux et fécond rhéteur Libanius (2) ; Salluste, dont le livre *Des dieux et du monde* expose clairement comment la philosophie néo-platonicienne peut servir de base à la religion traditionnelle ; enfin l'empereur Julien, remarquable intelligence et grand caractère, dont l'œuvre mériterait une étude attentive : chrétien par contrainte, ce prétendu « apostat » a eu l'illusion de restaurer les cultes helléniques, rajeunis au souffle des mystères

(1) Au IVe siècle Macrobe et Favonius Eulogius commentent dans le même esprit le Songe de Scipion de la *République* de Cicéron. C'est une interprétation de l'harmonie des sphères (cf. p. 78).

(2) On peut mentionner ici un autre sophiste, Thémistius (IVe s., deuxième moitié), qui a paraphrasé avec autant de clarté que d'intelligence les *Seconds Analytiques*, la *Physique* et le traité *de l'Ame* d'Aristote.

orientaux, et de régénérer le monde par des arguments d'école ou selon des décrets inspirés par la philosophie.

Si l'on néglige des réactions populaires violentes, comme celle dont fut victime à Alexandrie en 415 la savante Hypatie, fille du mathématicien Théon, le Christianisme triomphant tend moins à combattre le Néoplatonisme, qu'à l'absorber pour en nourrir sa théologie : les évêques Synésius et Némésius (ɪvᵉ-vᵉ siècle) en sont des exemples. La philosophie indépendante n'en est pas moins comme parquée à Alexandrie et à Athènes. Dans cette dernière, devenue depuis Marc-Aurèle la ville universitaire officielle, se fonde une nouvelle école qui, par Théodore d'Asinè, se rattache à Jamblique. Entre elle et l'école d'Alexandrie il existe d'étroites relations. Ainsi, Hermias, commentateur du *Phèdre,* et Domninus le mathématicien sont des élèves de Syrianus, qui succéda, à la tête de l'école d'Athènes, à celui qui l'avait fondée, Plutarque, fils de Nestorius. Asclépiodote, le grand médecin alexandrin, Ammonius, fils d'Hermias, sont des élèves de Proclus. A celui-ci se rattachent encore Asclépius et le chrétien Jean d'Alexandrie, surnommé Philopon. De ces deux derniers, comme d'Ammonius, nous avons gardé d'utiles commentaires d'Aristote. L'école d'Athènes a duré cent trente ans environ, jusqu'en 529. Alors Justinien, qui depuis longtemps pourchassait les *hellénisants,* c'est-à-dire les partisans de l'antique culture, promulgua le fameux édit qui termina sa précaire existence. Imitant l'exemple des maîtres de l'école syriaque de saint Éphrem à Édesse (milieu du ɪvᵉ siècle), fermée en 489, le « diadoque » athénien Damascius et ses collaborateurs, Simplicius de Cilicie, Priscien de Lydie, etc., cherchèrent un refuge à la cour de Perse, auprès d'un prince ami de la philosophie, Chosroès (Khosru Noushirwan). C'est pour résoudre des *difficultés* dont il était troublé, que Priscien a composé un petit traité qui nous est resté, et peut-être aussi sa *paraphrase* de Théophraste. Peut-être de même est-ce sous son patronage que Sim-

plicius écrivit ses commentaires d'Épictète et surtout d'Aristote, dans lesquels il a déployé les ressources d'une érudition aussi étendue qu'intelligente.

Le plus illustre philosophe de l'école d'Athènes est Proclus (ve siècle). Élève d'Olympiodore à Alexandrie et, à Athènes, de Plutarque et de Syrianus, il écrit à leur exemple des commentaires, et surtout de Platon; quelques-uns nous ont été onservés, ceux du *Premier Alcibiade*, du *Cratyle*, du *Parménide*, du *Timée*, de la *République* (1). Il commente aussi les *Éléments* d'Euclide, ainsi que l'astronomie de Ptolémée, compose des manuels historiques, comme ses *Éléments* de physique ou de théologie. Son talent de professeur, Proclus l'emploie à couler le Plotinisme dans le moule d'une théogonie métaphysique : la génération des choses a lieu par une sorte de descente en spirale et au moyen d'une suite de triades, où deux termes, dont l'un est unité et détermination, l'autre pluralité et puissance, donnent naissance, par leur opposition même, à un troisième terme, qui est l'enfant des deux premiers. Ce qui n'était chez Plotin que l'articulation extérieure des phases de la vie spirituelle devient toute une histoire, et la méthode philosophique, comme on le voit par exemple chez Isidore d'Alexandrie, un des élèves de Proclus, se change en un code de pratiques théosophiques. Enfin Damascius, dans son livre *Des principes,* découvre dans les vieilles mythologies orientales ou grecques, à l'aide d'une exégèse dialectique, un fond secret, qui n'est autre que l'éternelle vérité dont le Néoplatonisme est l'interprète.

Une telle métaphysique, à la fois réaliste et pleine d'aspirations confuses, était ce dont avait besoin le Christianisme pour greffer une philosophie sur la Révélation. La traduction latine de Marius Victorinus, philosophe chrétien, fait passer

(1) Desquels il faut rapprocher les commentaires du second Olympiodore sur le *Phédon*, etc. sur les *Météorologiques* d'Aristote, etc. Élie et David, dont nous avons des commentaires sur Aristote, ont été ses élèves.

Plotin et Porphyre dans la pensée de saint Augustin. Les prétendus écrits de Denys l'Aréopagite : *les Noms divins*, *la Théologie mystique*, *la Hiérarchie céleste*, *la Hiérarchie ecclésiastique*, œuvres chrétiennes du début du VIe siècle, donnent aux hommes du Moyen Age, par l'intermédiaire de la traduction de Jean Scot Érigène, la plus mystique transcription de Proclus. Il y faudrait joindre *le Livre des causes* et *la Théologie*, autres écrits néoplatoniciens faussement attribués à Aristote. Enfin, c'est encore de la tradition néoplatonicienne que ces hommes ont reçu leur éducation logique et une partie de l'acquis scientifique de l'antiquité gréco-romaine : par Martianus Capella (deuxième moitié du Ve siècle), l'auteur de neuf livres sur les *Noces de Mercure et de la philologie* et sur les *sept arts libéraux*, ouvrage encyclopédique, et par les livres de Boèce, le ministre de Théodoric : *la Consolation*, tout imprégnée de stoïcisme platonisant, *l'Arithmétique*, *la Musique*, les commentaires de l'*Hermèneia* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre.

CONCLUSION

La pensée philosophique moderne n'est pleinement intelligible qu'à la lumière de la pensée médiévale. Or celle-ci, par Cicéron et d'autres écrivains latins, par les Pères, enfin par les prolongements du Néoplatonisme, a reçu l'héritage de la pensée grecque. Cette dernière, en effet, a eu son moyen âge, qui a préparé et conditionné le nôtre, une vieillesse qui portait cependant en elle le présage d'un renouvellement de la spéculation.

Mais, avant de subir cette transformation, la pensée proprement hellénique apparaît elle-même comme un moment dans l'ensemble d'une évolution. Elle se rattache aux civilisations de l'Égypte et de l'Asie par des liens qu'il importerait de déterminer impartialement, sans parti pris de les resserrer, ni de les détendre. Il n'est pas illégitime cependant de la détacher, par abstraction, de la tradition dont elle fait partie. Elle représente en effet pour nous la première systématisation d'une science et d'une philosophie. De plus, autant par la façon dont elle a mis en œuvre son matériel mythique et technique, quelle qu'en fût d'ailleurs l'origine, que par la façon dont elle a plus tard perdu son individualité distinctive, elle manifeste avec une grande clarté des caractères bien définis.

C'est une pensée rationnelle et même raisonneuse. Elle l'est, dès ses débuts historiques, par son effort pour comprendre l'ordre des choses et pour organiser intelligiblement les croyances. Il y a là un caractère général, auquel les conditions sociales ne sont pas étrangères et qui varie avec elles. Démocra-

tique ou aristocratique, la politique de la cité grecque est toujours matière de débat raisonné. Puis la désagrégation de la cité, en même temps qu'elle oblige l'individu à prendre de lui-même une conscience plus précise, le dresse en face de l'univers. Alors la tendance logique du génie grec semble se replier sur elle-même. L'analyse et l'agencement des concepts prennent une valeur indépendante, dessinent *a priori* la figure du réel, lui imposent la forme abstraite des mathématiques, ou l'image d'une vie dirigée par la raison. De la transposition de l'Orphisme dans le plan de la vie actuelle naît d'autre part l'idéal mystique de la Sagesse. Mais à ce mysticisme reste juxtaposé, comme le montre l'exemple de Socrate, des Cyniques ou de leurs héritiers, un intellectualisme disputeur. Le génie grec dans la philosophie est, dès lors, souvent fait de contrastes violents : l'excès de l'ascétisme ne l'effraie pas plus que l'excès de la subtilité dialectique. C'est un équilibre miraculeux. Or, dès que l'intelligence aura perdu la vigueur de sa sève, c'est à son détriment que cet équilibre sera rompu. Il suffira pour cela d'un mouvement offensif de la religiosité orientale.

On a vu, dès les premières pages de ce livre, quels obstacles arrêtent l'historien de la pensée grecque au seuil de plusieurs régions de son domaine, et les lacunes de notre savoir ont été signalées à leur place. Si Platon et Aristote ont été longuement étudiés, c'est qu'en eux nous saisissons à plein ce qu'il faut ailleurs laborieusement reconstruire. Mais le travail d'exploration méthodique, qui a éclairé d'un jour nouveau la période présocratique, devrait être généralisé. Un dépouillement systématique des auteurs qui ont le moins de prétention à l'originalité philosophique conduirait à retrouver bien des pièces qui manquent à notre mosaïque. Enfin, il y a des périodes dont on a trop négligé les productions conservées, quand elles n'intéressaient pas l'érudition. C'est le cas du Néoplatonisme après Plotin. Et c'est par lui, pourtant, que s'est faite la liaison de notre pensée avec la pensée grecque authentique.

BIBLIOGRAPHIE

La littérature relative à l'histoire de la philosophie gréco-romaine est considérable. Les livres ou articles que j'ai retenus sont, pour la plupart, ou bien d'indispensables instruments de travail, ou bien des études propres à éveiller la curiosité et la réflexion. En général, on y trouvera les indications bibliographiques que j'ai dû sacrifier ici.

I. — BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

1. Périodiques.

L'*Archiv ffür Geschichte der Philosophie* (depuis 1888), *la Revue d'Histoire de la Philosophie* (depuis 1927) et *Isis* (depuis 1913) sont des revues spéciales d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences, qui publient dans la langue même des auteurs. Il est très important d'y joindre les périodiques d'érudition philologique ou historique, français et étrangers. La publication fondée par Bursian : *Jahresbericht über die Fortschritte der Altertumswissenschaft* est capitale, en raison des revues qui y sont consacrées à l'ensemble des travaux, dont un auteur ou un groupe ont été l'objet pendant une période de plusieurs années. Dans la *Revue de Synthèse historique* (XIII, 1906), G. Rodier a fait un travail de ce genre pour l'histoire de la philosophie grecque entre 1880 et 1904. Enfin, plusieurs périodiques proprement philosophiques, scientifiques ou religieux, accueillent des études sur la philosophie ancienne et doivent être consultées

2. Dictionnaires et répertoires.

Articles originaux, accompagnés de bibliographies abondantes, dans :

Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* (1re édit., 1864, sqq., 8 vol.), 2e édit., en cours de publication depuis 1894 (A-L, R-S, 18 vol. et demi)............ **I**

En outre de la bibliographie spéciale, très copieuse, de **VIII**, il est généralement utile de consulter les répertoires de littérature générale.

3 Ouvrages généraux sur l'histoire de la philosophie grecque.

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1re édit., 1844-1852). :

Première partie, 2 vol. : *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* 6e édit., par Franz LORTZING et Wilhelm NESTLE, Berlin, 1919-1920 — Trad. fr. sur la 4e édit. par Ém. BOUTROUX, 2 vol. Paris, 1877, 1882.. II
Deuxième partie ; première section : *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.* 4e édit., 1888. — Trad. fr. sur la 3e édit., par G. BELOT, de la première de ces deux subdivisions. Paris, 1884.. III
— deuxième section : *Aristoteles und die alten Peripatetiker.* 3e édit., 1879.. IV
Troisième partie ; première section : *Die nacharistotelische Philosophie.* 4e édit., par Ed. WELLMANN, 1909 (1)................ V
— deuxième section : *Die nacharistotelische Philosophie.* 4e édit., 1903 (2).. VI
Ch. RENOUVIER, *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol. Paris, 1844 (3).. VII
Friedr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Ier Teil: *Das Altertum* (1862), 11e édit., par Karl PRÄCHTER. Berlin, 1920. VIII
A. W. BENN, *The Greek Philosophers* (1882), 2e édit. Londres, 1914.. IX
W. WINDELBAND, *Geschichte der antiken Philosophie* (1888), 3e édit. par Ad. BONHÖFFER. Munich, 1912 [fait partie du *Handbuch* de Iwan Müller ; cf. XV].. X
Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1893-1902), 2e édit., Leipzig 1903-1909, 3 vol. [s'arrête à Straton]. — Trad. fr. d'Aug. REYMOND, *Les penseurs de la Grèce*, Lausanne-Paris, 1908-9......... XI
John BURNET, *Greek Philosophy. Part I* [seule parue] : *Thales to Plato*. Londres, 1914.. XII
Karl JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie, I* [jusqu'à Socrate et aux petites écoles socratiques]. Tübingen, 1921.............. XIIa
Em. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie I. Antiquité et Moyen Age.* — 1. *Introduction ; la période hellénique.* — 2. *Période hellénistique et romaine.* Paris, 1926 et 1927............................ XIIb
Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, I et II. Paris, 1896-7.. XIII

4. TEXTES CHOISIS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

H. RITTER et L. PRELLER, *Historia philosophiæ græcæ*, 9e édit. par Ed. WELLMANN. Gotha, 1913 (4)...................... XIV

5. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE DE LA PENSÉE SCIENTIFIQUE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE (5).

Siegm. GÜNTHER, *Abriss der Geschichte der Mathematik und der*

(1) Jusqu'à la fin du Ier s. ap. J.-C.
(2) Suite de l'histoire des diverses écoles ; la philosophie judéo-hellénique ; le Néoplatonisme. — Il existe une traduction anglaise de tout l'ouvrage.
(3) Exclut le Néoplatonisme ; étudie l'histoire des sciences.
(4) Excellent recueil de textes et de témoignages avec notes.
(5) Cf. VII ; XI (I, livre II, ch. 6, et livre III, ch. 1). — Sur les formes reli-

Naturwissenschaften im Altertum [Appendice à la 2e édit. de X]. Munich, 1894 XV
J. L. Heiberg, *Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum*. Leipzig, 1912 XVI
Paul Tannery, *La géométrie grecque*. Paris, 1887 XVII
— *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*. Paris, 1894 XVIII
— *Mémoires scientifiques* (publiés par J.-L. Heiberg et H.-G. Zeuthen) : *Sciences exactes dans l'antiquité* [1874-1893] tomes I-III · *Philosophie ancienne* [1880-1904] tome VII, 4 vol. Toulouse-Paris, 1912-5, 1925 XIX
Gaston Milhaud, *Leçons sur les origines de la Science grecque*. Paris, 1893 XX
— *Les philosophes géomètres de la Grèce : Platon et ses prédécesseurs*. Paris, 1900 XXI
— *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*. Paris, 1911 XXII
Th. Heath, *Greek Mathematics*, 2 vol. Oxford, 1921 XXIII
— *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A history of Greek Astronomy to Aristarchus, together with a treatise of the sizes and distances of the sun and moon, a new greek text with transl. and notes*. Oxford, 1913 XXIV
P. Duhem, *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. I. La cosmologie hellénique*. Paris, 1913.... XXV
H. Berger, *Geschichte der wissenschaftilichen Erdkunde der Griechen*, 2e édit. Leipzig, 1903 XXVI
O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums*. Leipzig, 1907 XXVII
Fr. Boll, *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griech. Wissenschaft*, 6 vol. Leipzig, 1914-1921 XXVIII
A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, 5 vol. Paris, 1887-92 XXIX
J. I. Beare, *Greek Theories of elementary cognition, from Alcmæon to Aristotle*. Oxford, 1906 XXX
A. Rivaud, *Recherches sur l'anthropologie grecque*. Revue anthropolog., 1911 XXXI
H. Diels, *Die antike Technik*, 2e édit. Leipzig, 1915 XXXII
A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*. Paris, 1899 XXXIII
L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris, 1912 (réimpr., 1922) XXXIV
— *L'expérience humaine et la causalité*. Paris, 1922 XXXV
Arnold Reymond, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine. Exposé sommaire des écoles et des principes*. Paris, 1924 .... XXXVa

Un *Corpus Medicorum*, grecs et latins, est en cours de publication, par H. Diels, J. Ilberg, G. Helmreich, J. Mewaldt, M. Wellmann, Fr. Marx, etc. (Leipzig, 1908). Édition d'Hippocrate par Littré, avec trad. fr., 10 vol., 1839-61, de Galien par Kuhn, 20 vol., 1821-31.

gieuses et littéraires de la pensée grecque, sur ses rapports avec l'état social, économique et politique, voir les vol. 10, 11, 14, 15 de l'*Évolution de l'Humanité* et les histoires de la littérature grecque.

6. Histoire d'une notion particulière ou d'une partie de la philosophie.

A. B. Krische, *Die theologischen Lehren der griech. Denker. Eine Prüfung der Darstellung Ciceros*. Göttingen, 1840 XXXVI

Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894), 4e édit. Fribourg-en-Brisgau, 1907 XXXVII

A. Dieterich, *Nekyia*. Leipzig, 1893 [réimpr. anastatique, 1913]... XXXVIII

Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg, 1872 XXXIX

H. Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griech, und latein. Thesaurus*. Leipzig, 1899 XL

Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*. Münster, 1890.... XLI

A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1906 XLII

Rud. Hirzel, *Themis, Dikê und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig, 1907 XLIII

Jane Ellen Harrison, *Themis. A study of the social origines of Greek Religion*. Cambridge, 1912 XLIV

Erwin Rohde, *Der griechische Roman* (1876), 3e édit. Leipzig, 1914.. XLV

Rud. Hirzel, *Der Dialog*, 2 vol. Leipzig, 1895 XLVI

K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. I : *Die Entwicklung der Logik im Altertum*. Leipzig, 1855 (réimpr.) XLVII

Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vol. Leipzig, 1908-11 XLVIII

E. Barker, *Greek political Theories. Plato and his predecessors*. Londres, 1917 XLIX

A. A. Trever, *A history of greek economic thought*. Chicago, 1915... L

L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol. Paris, 1927 .... La

7. Recueils d'études sur divers sujets.

Ém. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*. Paris, 1897..... LI

Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies par V. Delbos. Paris, 1912 LII

Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*. Berlin, 1884 LIII

Gustav Teichmueller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin, 1874 LIV

— *Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe*, 2 vol. Gotha, 1876-9....... LV

— *Literarische Fehden im IVen Jahrhundert v. Chr.*, 2 vol. Breslau, 1881-4 LVI

G. Rodier, *Études de philosophie grecque*. Paris, 1926 .... LVIa

8. Organisation des écoles et situation sociale des philosophes.

C. G. Zumpt, *Ueber den Bestand der Philosophenschulen in Athen und die Sukzession der Scholarchen* (Abhandlungen der Akademie

der Wissenschaft zu Berlin, 1842). Berlin, 1843 [cf. **LVI**. **LX**, **LXIII**]. . . . . **LVII**

H. USENER, *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Griechen* (Preuss. Jahrb. **LIII** ou *Kl. Sohr.*), 1884. . . . . **LVIII**

H. DIELS, *Ueber die ältesten Philosophenschulen* (Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, p. 239-260). Leipzig, 1887. . . . . **LIX**

Fr. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*. Leipzig, 1909 . . . . **LX**

II. — LES SOURCES

Actuellement la collection de textes la plus complète et la meilleure est la *Bibliotheca scriptorum græcorum et romanorum* TEUBNERIANA, Leipzig. Il n'a paru encore qu'un petit nombre de textes philosophiques dans la *Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé* (avec traductions françaises), ou dans la collection d'Oxford : *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*. Certains volumes de la Bibliothèque grecque (avec trad. latines) de Didot sont encore utiles. A cette bibliothèque appartiennent les *Fragmenta philosophorum græcorum* de MULLACH (3 vol., 1860-67-81), recueil médiocre et très vieilli, mais dont les deux derniers volumes peuvent encore rendre des services. Les plus importantes éditions des principaux philosophes seront signalées à leur place, ainsi que les recueils de textes et de témoignages. On signalera seulement dès maintenant :

Poetarum philosophorun fragmenta ed. H. DIELS (dans la collection *Poetarum græcorum fragmenta* de Wilamowitz-Möllendorff, fasc. III, part. 1) [Xénophane, Parménide, Empédocle, Timon, Cratès, etc., avec notes critiques ou explicatives et recueil des témoignages]. Berlin, 1901 . . . . **LXI**

L'ouvrage capital pour l'étude critique des sources de l'histoire de la philosophie grecque est :

H. DIELS, *Doxographi græci* [Les *Prolegomena* (263 p.) sont particulièrement importants]. Berlin, 1879. . . . . **LXII**

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos* [Vies de Pyrrhon, Timon, Polémon, Cratès, Arcésilas, Ménédème, Zénon, extraites de Diog. La.], avec : I *Die Philosophenschulen und die Politik*. II *Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen* (Philolog. Untersuch. de Kiessling et Wilamowitz, fasc. 4). Berlin, 1881. . . . **LXIII**

Félix JACOBY, *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente* [même collection, fasc. 16]. Berlin, 1903. . . . . **LXIV**

L'édition, très fautive, que COBET a donnée de Diogène Laërce (D. L.) dans la bibliothèque Didot, a été déjà améliorée par tous ceux qui, dans des travaux particuliers, ont publié des extraits de l'ouvrage [par ex. **LXI**, **LXIV**, **LXVIII**, **LXXVIII**, **CXLVI**, **CXLVIII**, **CL**.] ; le IIIe livre (Platon) a été publié à part à Bâle en 1907. Une nouvelle édition, par P. Von der MÜHLL, est en préparation [cf. § 11]. — Très bonne édition de Stobée par WACHSMUTH et HENSE. 5 vol. (1884-1912) [cf. **LXII**].

III. — BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE

1. Les origines.

Paul Mazon, *Hésiode, « Les travaux et les jours ». Nouvelle édition* [avec commentaire]. Paris, 1914.............................. **LXV**
Orphicorum fragmenta, par O. Kern. Berlin, 1922................ **LXVI**
Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. Paris, 1904................. **LXVII**
Aless. Chiappelli, *L'Oriente e le origini della filosofia greca* (Archiv. f. Gesch. d. Philos., 1915)................................ **LXVII[a]**
Abel Rey, *Coup d'oeil sur la mathématique égyptienne* (Revue de Synth. historique, 1926)................................... **LXVII[b]**
[Cf. **XI** (I, liv. I, ch. 2) ; **XLII**, livre I et livre II, ch. 10; **LXVIII**, ch. 66 à 73 a.

2. Les présocratiques.

A. *Ouvrages généraux* (1).

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (1903), 3[e] édit., 2 vol. Berlin, 1912 (2), [4[e] édit., 1923].......... **LXVIII**
Walther Kranz, *Wortindex* [lexique du précédent]. Berlin, 1923.... **LXIX**
Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (3). Paris, 1887................................... **LXX**
J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4), (1892), 4[e] édit. Londres, 1923. — Trad. fr. par A. Reymond sous le titre : *L'Aurore de la Philosophie grecque*. Paris, 1919 (5)........................ **LXXI**
H. Gœbel, *Die vorsokratische Philosophie*. Bonn, 1910............ **LXXII**
Aug. Diès, *Le cycle mystique*. Paris, 1909........................ **LXXIII**
[Cf. surtout **II** ; **XI** (I) ; **XII**, p. 1-101 ; **XX**; **XXIV** ; **XXX** ; **XLII**, liv. II ; **LIX**.

B. *Études spéciales*.

Paul Tannery, *Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre* (Archiv für Gesch. d. Philosophie, VIII, p. 443 sqq.). 1895............. **LXXIV**
H. Diels, *Ueber Anaximanders Kosmos* (*Ibid.*, X, p. 228 sqq.), 1897. **LXXV**

(1) J'ai utilisé en outre les leçons d'un cours inédit de O. Hamelin.

(2) Témoignages, fragments, imitations, respectivement groupés sous les lettres A, B, C. Les témoignages ne sont pas traduits, mais seulement les fragments, à l'exception pourtant de ceux de l'Appendice (c. 66-c. 83). Dans la 3[e] édition, dont je me suis servi, l'apparat critique et les notes ont été placés en bas des pages, et, en marge, est reproduite la pagination de la 2[e] édition. L'ouvrage se complète (vol. II, 2[e] partie), par deux Index, l'un, des auteurs cités, l'autre, des noms propres. Il doit toujours être utilisé concurremment avec les *Doxographi graeci* (**LXII**).

(3) En appendice, traduction des fragments et des témoignages.

(4) Avec traduction des fragments et de quelques parties de la doxographie. Mes renvois se rapportent à la 2[e] édition (1908).

(5) Faite sur la 2[e] édition, mais avec des corrections de l'auteur.

W. A. HEIDEL, *Anaximander's Book, the earliest known geographical treatise* (Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, LVI, 239-288). Boston, 1921 .... **LXXVI**
[Cf. II (I, p. 253-331) ; **XI** (I, liv. I, ch. 1) ; **LIV** ; **LIX** ; **LXI** (1 et 2) ; **LXVIII** (ch. 1, 2, 3).]

Arm. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences histor. et philol., fasc. 217). Paris, 1915 .... **LXXVII**
— *La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction et commentaire.* Bruxelles, 1922 .... **LXXVIII**
— *Essai sur la politique pythagoricienne* (Biblioth. de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége). Liége et Paris, 1922 .... **LXXIX**
G. MÉAUTIS, *Recherches sur le Pythagorisme.* Neufchâtel, 1922 ...... **LXXIXa**
Erich FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoräer.* Halle, 1923 ... **LXXIXb**
A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora.* Turin, 1924 .... **LXXIXc**
[Cf. **I** (I, p. 361-617) ; **XI** (I, liv. I, ch. 3-5) ; **XXI** ; **XXXIV** (ch. 3) ; **LXVIII** (ch. 4-10, 13-17, 32-45).]

H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, 2e édit. Berlin, 1909 .... **LXXX**
Em. BODRERO, *Eraclito.* Turin, 1912 .... **LXXXI**
V. MACCHIORO, *Eraclito.* Bari, 1922 .... **LXXXII**
[Cf. **II** (II, p. 623-750) ; **XI** (I, liv. I, ch. 1) ; **LV** ; **LXVIII** (ch. 12 et 52).]

H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht, Griech. und Deutsch* [avec introduction et commentaire]. Berlin, 1897 .... **LXXXIII**
M. UNTERSTEINER, *Parmenide* [avec une traduction des témoignages et des fragments]. Turin, 1925 .... **LXXXIIIa**
[Cf. **II** (I, p. 617-782) ; **XI** (I, liv. I, ch. 1-3) ; **XXI** ; **XXXIV** (ch. 9 A) ; **LII** ; **LXVI** (2,3) ; **LXVIII** (ch. 11, 18-20)].

J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle* (Travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand), 1894 .... **LXXXIV**
Miss MILLERD, *On the interpretation of Emped.* Chicago, 1908 .... **LXXXV**
Ettore BIGNONE, *Empedocle. Studio critico. Traduzione e commentario delle testimonianze e dei frammenti.* Turin, 1916 .... **LXXXVI**
[Cf. **II** (II, p. 750-837) ; **XI** (I, liv. II, ch. 5) ; **LXI** (5) ; **LXVIII** (ch. 21). **XCIII**.]

O. HAMELIN, *La pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite* (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, Nlle Sie, V, p. 194 sqq.). 1888 .... **LXXXVII**
P. NATORP, *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen.* Marbourg, 1893 .... **LXXXVIII**
A. DYROFF, *Demokritstudien.* Munich, 1899 .... **LXXXIX**
[Cf. **II** (II, p. 837-967) ; **XI** (I, liv. III, chap. 2 et 4) ; **XII** (p. 193-201) ; **XXXV** (ch. 12) ; **LII** ; **LIII** ; **LXVIII** (ch. 54-65).]

Sur Anaxagore, Cf. **II** (II, p. 968-1031) ; **XI** (I, liv. II, chap. 4) ; **LXVIII** (chap. 46).

3. — A. *Les physiciens éclectiques.*

Ernst KRAUSE, *Diogenes von Apollonia* (Beilage zum Jahresbericht d. Gymnas. z. Gnesen). Posen, 1908-9........................ **XC**

[Cf. **II** (I, p. 332-361 ; **II**, p. 1031-1038) ; **XI** (I, liv. III, ch. 3) ; **LXVIII** (ch. 26, 50 51, 53).]

B. *Les Sophistes.*

Heinrich GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des Ve Jahrhunderts.* Leipzig, 1912.................................. **XCI**

H. von ARNIM, *Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendsbildung.* Introduction au livre : *Leben und Werke des Dion von Prusa.* Berlin, 1898............................... **XCII**

H. DIELS, *Gorgias und Empedokles* (Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften z. Berlin, 1884, 1, p. 343 sqq.)................. **XCIII**

[Cf. **II** (II, p. 1038-1164) ; **XI** (I, liv. III, ch. 4-8) ; **LII** ; **LIII** ; **LXVIII** (ch. 73b-83).]

4. SOCRATE.

Alfred FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1874..... **XCIV**

Karl JOËL, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 3 vol. Berlin, 1901, 1903... **XCV**

A. E. TAYLOR, *Varia Socratica, First Series.* Oxford, 1911........ **XCVI**

Heinr. MAIER, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung.* Tübingen, 1913... **XCVII**

[Cf. **III** (p. 44-232) ; **XI** (II, liv. IV, ch. 3-5) ; **La** ; **LI** ; **LII** ; ici, p. 188, 1, 2.]

5. MÉGARIQUES, CYNIQUES, CYRÉNAÏQUES, ETC.

Fragments d'Antisthène par A. W. WINCKELMANN, Zürich 1842 ; de Cratès (**LXI**, 10] ; de Télès par O. HENSE, Fribourg-en-Brisgau, 1889.

Ferd. DÜMMLER, *Anthisthenica.* Berlin, 1882.................... **XCVIII**

J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes.* Heidelberg, 1909.......... **XCIX**

C. M. GILLESPIE, *On the Megarians* (Archiv f. Gesch. d. Philosophie, XXIV, 218 sqq.), 1911.............................. **C**

— *The logic of Antisthenes* (*Ibid.*, XXVI, 479 ; XXVII, 17), 1913... **CI**

G. RODIER, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* (Année philosophique, XVI), 1906................................. **CII**

— *Note sur la politique d'Antisthène* (*Ibid.*, XXII), 1911.......... **CIII**

[Cf. **III** (p. 232-388) ; **V** (p. 791-804) ; **XI** (II, liv. IV, ch. 6-9) ; **LVIa** ; **LXIII** ; **XCII** ; **XCV** ; **XCVII** ; **CVII** (III) ; **CXII** (II, ch. 18) ; **CXV** (ch. 1 et 8).]

6. PLATON.

A. *Écrits* (1).

Très bonne édition du texte par J. BURNET (*Bibl. Oxon.*) Édition complète, avec introduction et notes en latin, de G. STALLBAUM (1821 sqq., Teubner), dont

(1) Il est traditionnel d'indiquer les références au texte de Platon d'après les pages, subdivisées de A à E, de l'édition de Henri Estienne, Paris, 1578.

plusieurs volumes ont été remaniés dans la suite. Parmi les éditions particulières, plusieurs sont importantes : *Phédon* par J. Burnet (Oxford, 1911) ; *République* par B. Jowett et Lewis Campbell (3 vol., Oxford, 1894) et surtout par J. Adam (2 vol., Londres, 1 902) ; *Théétète* par L. Campbell (2e éd., Oxford, 1883) ; *Sophiste* par O. Apelt (coll. Stallbaum, 1897) ; ce dernier dialogue, avec le *Politique*, par L. Campbell (1867) ; *Philèbe* par R. G. Bury (Cambridge, 1897) ; *Timée* par Th. H. Martin (texte, trad., commentaire, 2 vol., Paris, 1841), et par A. E. Taylor (Oxford, 1928) ; *Lois* par E. B. England (Londres, 1921), *Lettres* par Ernst Howald (Zurich,1923). — Il n'existe jusqu'à présent, en attendant l'achèvement du Platon de la collection Budé (volumes parus :I. *Hippias II*, *Alcib. Apol.*, *Euthyphr.*, *Criton* par M. Croiset ; II. *Hippias I*, *Charm.*, *Lachès*, *Lysis* par A. Croiset ; III. *Protag.*, *Gorg.*, *Ménon*, par A. Croiset ; IV. 1 *Phédon* par L. Robin ; VIII. *Parmén.*, *Théét.*, *Soph.* par A. Diès ; X. *Timée*, *Critias* par A. Rivaud ; XIII. 1 *Lettres* par J. Souilhé) que deux traductions françaises complètes, celle de Victor Cousin (12 vol., 1822-1840), et celle de A. Saisset et E. Chauvet (Bibl. Charpentier, 10 vol., 1869 sqq.).

Fr. Ast, *Lexicon platonicum*, 3 vol., 1835-8 (réimpr. anastat. Berlin, 1908) (1)........ CIV

H. Alline, *Histoire du texte de Platon* (Bibl. de l'École des hautes études, sc. histor. et philol., fasc. 218). Paris, 1915........ CV

B. *Ouvrages sur Platon.*

Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon* (1869), 2e éd., 4 vol. Paris, 1888-1889........ CVI

G. Grote, *Plato and the other companions of Sokrates* (1865), 3e éd. 3 vol. Londres, 1875........ CVII

W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* (1897), 2e éd. Londres, 1905........ CVIII

P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903), 2e éd. Leipzig 1921........ CIX

Hans Raeder, *Platons philosophische Entwicklung.* Leipzig, 1905 (2). CX

Const. Ritter, *Platon*, 2 vol. Munich, 1910, 1923........ CXI

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, 2 vol. (1919), 3e éd. Berlin, 1920........ CXII

Ed. Zeller, *Platonische Studien* [les *Lois* ; le *Parménide* ; l'exposition de la doctrine de Platon par Aristote]. Tübingen, 1839........ CXIII

H. Bonitz, *Platonische Studien* [*Gorgias*, *Théétète*, *Sophiste*, *Euthydème*, *Lachès*, *Euthyphron*, *Charmide*, *Protagoras*, *Phèdre*, *Phédon*], 3e éd. Berlin, 1886........ CXIV

Ferd. Dümmler, *Akademika.* Giessen, 1889........ CXV

Elie Halévy, *La théorie platonicienne des sciences.* Paris, 1896.... CXVI

G. Rodier, *Remarques sur le « Philèbe »* (Rev. des Études anciennes), 1900........ CXVII

— *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon* (Archiv f. Gesch. d. Philos., XV, 479 sqq.), 1902........ CXVIII

(1) En 1909, M. Burnet avait établi, avec L. Campbell, le plan d'un nouveau lexique, plus complet et plus méthodique.

(2) Très utile pour l'initiation à l'étude de la philosophie platonicienne.

— *L'évolution de la Dialectique de Platon* (Année philos., XVI), 1905 CXIX
Paul Shorey, *The unity of Plato's thought* (Chicago decennial publications. vol. VI), 1903.......... CXIX[a]
Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique.* Paris, 1908.......... CXX
— *La théroie platonicienne de l'Amour.* Paris, 1908.......... CXXI
— *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon* (Rev. philos., II, 1918): Paris, 1919....... CXXII
Paul Elmer More, *Platonism.* Princeton, 1917.......... CXXIII
J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues.* Paris, 1919.......... CXXIV
A. E. Taylor, *Plato.* Londres, 1926.......... CXXV
[Cf. **III** (p. 389-982) ; **XI** (II, liv. V) ; **XXI** ; **XXIII-XXV** ; **XXX** ; **XXXIV** (ch. 4); **XXXV** (ch. 13) ; **XLII** (liv. III, 1re partie) ; **XLVI** ; **XLIX** ; **L** ; **L**[a] ; **LII** ; **LIV** ; **LVI** ; **LVI**[a] ; **LXXIX**[b] ; ici, p. 221, 1.]

7. Les disciples immédiats de Platon.

F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita.* Paris, 1838.......... CXXVI
P. Lang, *De Speusippi Acad. scriptis. Accedunt fragm.* Bonn, 1911.. CXXVII
Rich. Heinze, *Xenokrates. Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente.* Leipzig, 1892.......... CXXVIII
Otto Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1897..... CXXIX
Paul Tannery, *Pseudonymes antiques* (Rev. des Ét. Gr., X), 1897.. CXXX
— *Sur Héraclide du Pont* (*Ibid.*, XII), 1899.......... CXXXI
[Cf. **III** (p. 982-1049) ; **XI** (III, liv. VI, ch. 1) ; **XXIV** (ch. 16 et 18) ; **XXXIV** (ch. 4) ; **LXXIX**[b] ; **CXX**.]

8. Aristote.

A. *Écrits.*

L'édition type de l'œuvre d'Aristote est celle de Imm. Bekker, dite « de l'Académie de Berlin », 2 vol. in-4° (1831) (1). Le t. III contient les anciennes traductions latines. Le t. IV, recueil d'extraits des commentateurs grecs par Chr. Aug. Brandis, a rendu les plus grands services, avant la publication intégrale, depuis 1882, sous les auspices de l'Académie de Berlin,de 51commentaires (en 23 vol.). Dans le t. V (1870) se trouvent en outre de l'admirable *Index aristotelicus* d'Herm. Bonitz, les Catalogues et les Fragments, édités par Val.Rose (2e éd., plus complète Bibl. Teubner, 1886). Un *Supplementum aristotelicum* (3 vol., 1885-1893) renferme la *Constitution d'Athènes* ; quatre traités importants d'Alexandre d'Alphrodise : *De Anima cum mantissa*, *De fato*, *De mixtione*, *Quæstiones et Solutiones* ; deux traités de Priscien de Lydie : sa *Metaphrasis in Theophrastum* et ses réponses aux questions de Chosroès ; l'*Anonyme de Londres* (extraits des ἰατρικά de Ménon), etc.

(1) La pagination de cette édition, avec la colonne (*a*, *b*) et la numérotation des lignes, figure en marge des éditions partielles postérieures.

Éditions particulières avec commentaire : *Métaphysique* par H. Bonitz (1848-9); par W. D. Ross (2 vol. Oxford, 1924) ; livres I-III, avec trad. fr. par G. Colle (Louvain-Paris, 1912, 1922) ; *Organon* par Th. Waitz (2 vol., 1844-6) ; *De anima* par Trendelenburg (1833 ; 2e éd. par Belger, 1877), par Wallace (Introd., trad., notes, 1892), par G. Rodier (trad. et commentaire, 1900), par R. D. Hicks (1907) ; *Météorolcgiques* par J. L. Ideler (2 vol., 1834-6) ; *Éthique Nicom.*, par A. Grant (2 vol., 2e éd., 1885), par Stewart (2 vol., 2e éd., 1892), par J. Burnet (1900) ; *Politique* par Newman (4 vol., 1887-92), etc. ; *Physique*, liv. II. (trad. et comment.), par O. Hamelin (1907) ; liv. I-IV, par H. Carteron (éd. et trad., Coll. Budé, 1926). G. Rodier a annoté *Éth. Nic. X* (1897). On doit signaler enfin les excellents *Elementa logices aristoteleæ* de Trendelenburg (1836 ; 9e éd., 1892), recueil des textes logiques essentiels, avec traduction et commentaire en latin. — La traduction française de Barthélémy Saint-Hilaire ne mérite aucune confiance. Une bonne traduction anglaise est en cours de publication à Oxford; manquent encore l'*Organon*, la *Physique*, le *De anima*, les *Problèmes*.

B. *Ouvrages sur Aristote.*

F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol. Paris, 1837, 1846 (réimp. 1913)........ **CXXXII**
O. Hamelin, *Le système d'Aristote* [moins la morale (1) et la politique], publié par L. Robin. Paris, 1920........ **CXXXIII**
Cl. Piat, *Aristote*. Paris, 1903........ **CXXXIV**
W. D. Ross, *Aristotle*. Londres, 1923........ **CXXXIV**[a]
Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923........ **CXXXIV**[b]
Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*. Paris, 1910........ **CXXXIV**[c]
Heinr. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (2 parties). Tübingen, 1896, 1900........ **CXXXV**
A. Mansion, *Introduction à la physique d'Aristote*. Louvain-Paris, 1913........ **CXXXVI**
L. Ollé-Laprune, *La morale d'Aristote*. Paris, 1881........ **CXXXVII**
M. Defourny, *Aristote. Théorie économique et politique sociale* (Annales de l'Inst. supér. de Philos., III). Louvain, 1914........ **CXXXVIII**
— *Aristote et l'éducation* (*Ibid.*, IV). Louvain, 1919........ **CXXXIX**
G. Pouchet, *La biologie aristotélique*. Paris, 1885........ **CXL**
[Cf. **IV** (p. 1-806) ; **XI** (III, liv. VI, ch. 2-38) ; **XXIV** (ch. 16, 17) ; **XXV** ; **XXX** ; **XXXIV** (ch. 5) ; **XXXV** (ch. 11, 14-16) ; **XLII** (liv. III, 2e partie) ; **L** ; **L**[a] ; **LI** ; **LIV** ; **LV** ; **LVI**[a] ; **LVIII** ; **CXX** ; **CXXIII** ; ici p. 309, 4.]

9. Les disciples immédiats d'Aristote.

Les *Caractères* de Théophraste ont été traduits et publiés par O. Navarre dans la coll. Budé. Édition des livres botaniques et des fragments par Wimmer (3 vol. Teubner) [cf. **LXII**, 3] — Fragments d'Eudème par L. Spengel (1870). — Aristoxène, cf. **LXVIII**, ch. 45 D.
G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque*. Paris, 1891........ **CXLI**

(1) Une leçon d'Hamelin sur *La Morale d'Aristote* a été publiée par L. Dugas dans la *Revue de Métaphysique*, 1923, p. 497 sqq.

H. Diels, *Ueber das physikalisches System des Stratons* (Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1893, p. 101-127........... **CXLII**
L. Laloy, *Aristoxène de Tarente et la musique de l'antiquité.* Paris, 1904 .... **CXLII[a]**
[Cf. **IV** (p. 806-921) ; **XI** (III, liv. VI, ch. 41-43 ; **LXXIX[b]**.]

10. Les Sceptiques.

V. Brochard, *Les Sceptiques grecs.* Paris, 1887 [réimpr. 1923]..... **CXLIII**
A. Gödeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus.* Leipzig, 1905... **CXLIV**
É. Bréhier, *Le mot νοητόν et Sextus Empiricus. Pour l'histoire du Scepticisme antique : les tropes d'Énésidème contre la logique inductive* (Revue des études anciennes (XVI, 269 sqq., XX, 69 sqq.), 1914-1918.. **CXLV**
P. Couissin, *La critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus* (Revue d'histoire de la philosophie, 377-405), 1927......... **CXLV[a]**
[Cf. **V** (p. 494-507) ; **VI** (p. 1-82) ; **LIII** ; **LXIII** ; **CLVIII**.]

11. Les Épicuriens.

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (réimpression anastatique]... **CXLVI**
Cet important recueil, où ont été rassemblés les fragments épicuriens et les témoignages, doit être complété par le *Gnomologium vaticanum*, publié par Wotke (Wiener Studien, X, 1888) et par divers fragments papyrologiques, notamment *Oxyrhynch. Pap. 215* (1899 ; cf. H. Diels, Sitzgsber. d. Preuss. Akad. d. W., 1916). Nouvelles éditions des trois lettres (1), des κύριαι δόξαι et du *Gnomologium* par Von der Mühll (Teubner, 1922) ; par C. Bailey, avec un choix de fragments (éd., trad., et comment., Oxford, 1926). — Fragm. de Métrodore par A. Körte (Teubner). — Fragm. de Démétrius le Laconien, cf. **CLI**. Les fragments philosophiques les plus importants de Philodème ont été réunis par Th. Gomperz (Leipzig, 1865-6) [Cf. **LXII**, 4] ; son traité *Sur les Dieux*, publié par H. Diels (Berlin, 1916-7). — Lucrèce a été édité et traduit par A. Ernout (coll. Budé, 2 vol., 2e éd., 1924). Principales éditions avec commentaire: Munro (3 vol., texte, trad., commentaire, 4e éd. Cambridge, 1886) ; C. Giussani (3 vol., texte avec notes. Turin, 1896-8 ; 2e éd. par Stampini des livres I et II ; cf. **CL** ; W. A. Merrill. N. Y., 1907). A. Ernout et L. Robin (commentaire seul, sans le texte : 3 vol. I 1925 ; II 1926 ; III 1928. Paris). *Index Lucretianus* par J. Paulson. Göteborg, 1904. — Fragm. de Diogène d'Œnoanda par H. William (Teubner, 1906).
M. Guyau, *La morale d'Épicure* (1878), 2e éd. Paris, 1881.......... **CXLVII**
Ett. Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento.* Bari, 1920............ **CXLVIII**
H. von Arnim, *Epikur* (dans **I**)................................ **CXLIX**

(1) Traduites par O. Hamelin (*Rev. de métaph. et de morale*, XXIII, 1910 ; tiré à part, Paris, A. Colin ; avec les κύριαι δόξαι, par A. Ernout, *Lucr. Comment.*, I, p. LIX spq.

C. GIUSSANI, *Studi lucreziani* (1). Turin, 1906.................. CL
Vitt. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone.* Naples. 1923......... CLI
W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos.* Leipzig, 1906............. CLII
[Cf. **V** (p. 373-494, 565-572) ; **L**[a], **LII** ; **LIII** ; **CLXVIII** ; ici p. 401, 1.]

12. L'ANCIEN STOÏCISME.

H. von ARNIM. *Stoicorum veterum fragmenta,* 4 vol. Leipzig, 1903-5, 1924 CLIII
I. Introduction sur les Sources (45 p.) et fragments de Zénon, Ariston, Hérillus, Cléanthe, Sphérus ; II. Chrysippe, fragments logiques et physiques ; III. Chrysippe, fragments moraux et fragm. de Diogène de Babylone, Antipater de Tarse, etc. ; IV. Maximilian ADLER, *Indices* [des termes grecs ; des termes latins ; des noms propres ; des sources]. Le livre de PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes* (Londres, 1891), avec commentaire, est excellent.
F. RAVAISSON, *Essai sur le Stoïcisme* (Académie des inscriptions et belles-lettres, XXI, 1re partie, 94 p.). Paris, 1857.............. CLIV
V. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens.* Paris, 1885 CLV
Ludw. STEIN, *Die Psychologie der Stoa.* Berlin, 1886............. CLVI
— *Die Erkenntnistheorie der Stoa.* (Berliner Studien, VII, 1). Berlin, 1888 CLVII
Ad. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa* (*Ibid.*, N. F. II, 2-4). Berlin, 1897 CLVIII
O. HAMELIN, *Sur la logique des Stoïciens* (Année philos., XII), 1901.. CLIX
G. RODIER, *Sur la cohérence de la morale stoïcienne* (*Ibid.*, XV), 1904 CLX
É. BRÉHIER, *La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme.* Paris, 1908 CLXI
— *Chrysippe.* Paris, 1910.................................. CLXII
[Cf. **V** (p. 27-373) ; **L**[a] ; **LII** ; **LVI**[a] ; **LXIII** ; **CLXVIII.**]

13. LA NOUVELLE ACADÉMIE.

L. CREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici,* 2 vol. Milan, 1889, 1893 CLXIII
H. von ARNIM, *Arkesilaos, Karneades,* (dans I)................. CLXIV
[Cf. **III** (p. 1045-1049) ; **V** (p. 507-546, 609-641) ; **LXIII** ; **CII** ; **CXLIII** ; **CLXVIII.**]

14. LE MOYEN STOÏCISME.

A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange.* Berlin, 1892.................... CLXV
K. REINHARDT, *Posidonios.* Munich, 1921..................... CLXVI
J. HEINEMANN, *Posidonios. Metaphys. Schriften I.* Breslau, 1921... CLXVII
[Cf. **V** (p. 572-609) ; **CLXVIII.**]

(1) Premier vol. de l'édition de Lucrèce, très important pour l'étude d'Épicure.

15. L'Éclectisme. Cicéron.

Bonnes éditions de plusieurs ouvrages philosophiques de Cicéron : du *De finibus* par Madvig (3e éd., 1876, comment. latin) ; des livres I et II par J. S. Reid (1924) ; du *De natura deorum* par J. B. Mayor (angl., 3 vol. 1880-5) ; du *De divinatione* par A. S. Pease (4 cahiers, publications de l'Université de l'Illinois 1920, 3) ; des *Académiques* par J. S. Reid (1885). Utile lexique des œuvres philosophiques par H. Merguet, 3 vol. Iéna, 1887-1894.

Rud. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* [I. *De nat. deorum* ; II. *De finibus*, *De officiis* ; III. *Académiques*, *Tusculanes*], 3 vol. Leipzig, 1877-1893. . . . . **CLXVIII**

[Cf. **V** (p. 547-565 ; 671-699.]

16. Philon le Juif.

La meilleure édition, encore inachevée, est celle de Cohn et Wendland (Berlin, 1896 sqq.). Trad. all. en cours, de Cohn. Texte et trad. du *Commentaire des Saintes Lois* par É. Bréhier (Textes et documents pour l'histoire du Christianisme de Hemmer et Lejay). Paris, 1909.

É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1907, 2e éd. 1924. . . . . **CLXIX**

Th. H. Billings, *The Platonism of Philo Judæus*. Chicago, 1919. . . **CLXX**

[Cf. **VI** (p. 261-467) ; **L**a.]

17. Néopythagoriciens, Sextiens, Néostoïciens, Platoniciens éclectiques.

[Cf. **VI** (p. 92-175) ; **V** (p. 699-706) ; **V** (p. 706-791) ; **VI** (p. 175-261).]

18. Les Néoplatoniciens et les Gnostiques.

Éditions de Plotin par R. Volkmann (Teubner) et H. F. Müller (Weidmann). Trad. all. de Müller (2 vol., 1878-80). Trad. fr. médiocre de M. N. Bouillet (3 vol., 1857-61). La Coll. Budé a publié jusqu'à présent 4 vol. (les quatre premières *Ennéades*) de la nouvelle édition avec traduction par É. Bréhier.

Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*. 2 vol. Paris, 1843-5. . . . **CLXXI**

E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. Paris, 1846-1851. . . . . **CLXXII**

Th. Whittaker, *The Neoplatonists* (1901). 2e éd. Cambridge, 1918. . **CLXXIII**

C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*. Halle, 1854. . . . . **CLXXIV**

A. Richter, *Neuplatonische Studien*. 5 fasc. Halle, 1864-1867. . . . . **CLXXV**

W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*. Londres, 1918. . . . . **CLXXVI**

R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921 . . . . **CLXXVII**

Fr. Heinemann, *Plotin*. Leipzig, 1921. . . . . **CLXXVIII**

É. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (*Revue des Cours et Conférences*, XXIIIe année, 1re et 2e séries), 1922. . . . . **CLXXIX**

J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Travaux de

la Faculté de philos. et lettres de l'Université de Gand, XLIII), 1913 CLXXX
J. Stiglmayr, *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen* (Philologus, LIV), 1895 CLXXXI
C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius. Etudes sur sa vie et ses écrits.* Paris, 1861.......... CLXXXII
E. de Faye, *Introduction à l'histoire du Gnosticisme.* Paris, 1903 .... CLXXXII[a]
— *Gnostiques et Gnosticisme*, 2[e] édition. Paris, 1925.......... CLXXXII[b]
(Cf. **VI** (le Néoplatonisme avant Plotin, p. 468-519 ; Plotin, p. 520-687 ; Porphyre, p. 687-735 ; Jamblique, p. 735-773 ; Proclus, p. 834-890) ; **XII**, p. 449-485 ; **L**[a] ; **LVI**[a].)

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

P. 457, l. 27 :

Les ouvrages de J. Marouzeau (*Dix années de bibliographie classique 1914-1924*, l'*Année philologique*, 1924 sqq.) ; le *Supplément critique au Bulletin de l'Association Guill. Budé* (1929 sqq.) sont de précieux instruments de travail.

P. 458, l. 3 sqq. :

Première partie, 7[e] éd. 1923 ; 2[e] partie, 1[re] section, 5[e] éd. 1922 ; 2[e] section, 4[e] éd. 1921 ; 3[e] partie, 1[re] et 2[e] sections, 5[e] éd. 1923.

l. 18 :

La 12[e] éd. de cette première partie a paru en 1926.

l. 33 :

Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique* (coll. Arm. Colin). 1929.

P. 459 en bas, cf. l'addition à p. 462, l. 11.

P. 460 à la fin de l'art. 7.

Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au* v[e] *et au* iv[e] *siècle av. J. C.* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, fasc. XLV), 1930.

P. 462, l. 4.

P. Mazon, *Hésiode* : « *Théogonie* », « *Travaux et jours* », etc. (coll. Budé), 1928.

l. 11 :

Abel Rey, *La science orientale avant les Grecs* (dans la coll. *L'évolution de l'humanité, série complémentaire*), 1930. Un deuxième volume sera consacré à la *Science hellénique*, un troisième à la *Science hellénistique.*

l. 19 :

Le livre de P. Tannery a été réédité en 1929, avec une annotation complémentaire par A. Diès.

l. 22 :

M. Solovine, *Héraclite d'Éphèse, doctrines philosophiques* (trad. fr.) 1930.

l. 40 :

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928.

M. Solovine, *Démocrite, doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. fr.), 1928.

P. 464, l. 24 :

A. E. Taylor, *Socrates*, 1932.

P. 465, l. 9 et 10

J. Harward, *The « Epinomis ». translated with Introduction and notes* (Clarendon Press, Oxford), 1928.

Les volumes du Platon de la collection Budé, par l'importance de leurs Notices constituent de véritables commentaires des textes publiés. A la liste déjà donnée, ajouter : iv 2 et 3) *Banquet* et *Phèdre*, par L. Robin ; v 1) *Ion*, *Ménexène*, *Euthy-*

dème; 2) *Cratyle*, par L. MÉRIDIER; VI, *République, I-III* par É. CHAMBRY, avec Notice par A. DIÈS; XIII 2) *Dialogues suspects* et 3) *apocryphes* par J. SOUILHÉ.

P. 466, l. 13.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vol., 1927.

Paul FRIEDLAENDER, *Platon : eidos, paideia, dialogos*, 1928, et *Platon : philosophische Schriften*, 1930.

J. BURNET, *Platonism*, 1928.

Perceval FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, 1930.

A.-E. TAYLOR, *Plato and the authorship of the « Epinomis »* (Proceed. of the british Acad., vol. XV), 1929.

dernière ligne :

Il faut signaler particulièrement l'admirable édition critique du texte des *Météorologiques* par F. H. FOBES.

P. 467, l. 10 :

Le deuxième vol. de la *Physique* (V-VIII) par H. CARTERON a paru dans la coll. Budé en 1931 ; en 1932 la *Rhétorique I*, par M. DUFOUR. Traduction et commentaire des livres I et II de l'*Éthique Nicom*, par J. SOUILHÉ et G. CRUCHON (archives de Louvain), 1929. M. DUFOUR a publié deux vol. (sur cinq) d'*Extraits d'Aristote, traduits, commentés, annotés (poétique, dialectique, rhétorique; éthique et politique)*, 1931-32. Un livre du même genre : *Aristotle, selections* (Oxford *s. d.*) a été publié par W. D. Ross ; il embrasse toute l'œuvre.

l. 15 :

La traduction anglaise comprend maintenant la *Physique*, les *Topiques*, avec *la Réfutation des arguments sophistiques.*

l. 23 :

L'*Aristotle* de W. D. Ross a été traduit en français, 1930

l. 34 :

M. DEFOURNY, *Etudes sur la Politique d'Aristote* 2e éd. 1932.

l. 42 :

W. D. Ross et F. H. FOBES, *Theophrastus « Metaphysics » with translation, commentary and introd.* (Oxford, Clarendon Prefs), 1929.

R. E. DENGLER, *Theophrastus « De causis plantarum I »* (texte critique, traduction et commentaire), Philadelphie 1927.

P. 468, l. 26 :

M. SOLOVINE, *Épicure, Doctrines et maximes, traduites sur le texte critique le plus récent*, 1928. Voir l'addition à p. 463, l. 40.

P. 469, l. 13 :

P. COUISSIN, *Le Stoicisme de la Nouvelle Académie* (Revue d'Hist. de la philosophie 1929) et *L'origine et l'évolution de l'*ἐποχή (*R. E. G.* 1929).

P. 469 bas :

B. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, 1931.

P. 470, l. 6 :

La collection Budé a publié une édition avec traduction du *De finibus* (par J. MARTHA) et des *Tusculanes* (par A. HUMBERT).

l. 21 :

Dans la même collection, de Sénèque les *Questions naturelles* (par P. OLTRAMARE), le *De vita beata*, le *De ira*, etc. (par F. PRÉCHAC).

l. 26 :

L'*Ennéade V* a été publiée par É. BRÉHIER en 1931.

l. 40 :

Les leçons de M. BRÉHIER ont été publiées en volume : *La philosophie de Plotin*, 1931.

INDEX

(1) Les homonymes sont rangés par ordre chronologique

(1) *Apol.*, 181, 216. *Banq.*, 170, 181, 184, 186, 217, 224-6, 230-1, 236, 244, 257, 444. *Charm.*, 216-7. *Crat.*, 92, 217, 223-4, 236, 452. *Critias*, 213, 217, 266. *Criton*, 216, 218. *Euthyd.*, 164, 217, 223. *Euthyphr.*, 216, 218. *Gorgias*, 165, 171, 216-7, 219 sq., 223, 230, 232, 236, 244, 267. *Hippias I*, 216-7. *Hippias II*, 216, 218-9. *Ion*, 216, 222. *Lachès*, 216-7. *Lois*, 40, 213, 216, 245, 265-283, 330. *Ménex.*, 217, 223. *Ménon*, 173, 186, 217, 221-2, 227. *Parmén.*, 102, 110, 182, 190, 197, 217, 250-3, 257, 452. *Phédon*, 58, 64, 81, 89, 181, 185, 214, 217, 226-29, 232, 236-7, 244, 257, 267, 373, 452. *Phèdre*, 64, 217, 244-6, 257, 267, 293, 451. *Philèbe*, 165, 217, 232, 256-66. *Polit*, 213 217, 232, 256-66, 275, 281, 331. *Protag.*, 171, 191, 216. *Rép.*, 78, 164, 217-8, 230-44, 246, 254, 264-5, 266-7, 281, 452. *Soph.*, 104, 164, 172, 197, 202, 213, 217, 256, 266, 442. *Théét.*, 92, 174-5, 181, 192, 196, 202, 206, 217, 246-50, 257, 259. *Timée*, 60, 213, 217, 234, 245-6, 266-283, 364, 452.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.

LIVRE I

Les origines.

LIVRE II

Science et Philosophie.

LIVRE III

La culture humaine.

LIVRE IV

L'homme dans l'Univers.
L'idéal du Sage.

LIVRE V

Le déclin de la pensée grecque.

2101-2-33. — Corbeil. Imprimerie Crété.